

دروس خارج اصول

سال ۹۶

استاد سید محمود مددی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول استاد سیدمحمود مددی ۹۶

نویسنده:

سیدمحمود مددی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول استاد سیدمحمود مددی ۹۶

مشخصات کتاب

سرشناسه:مددی، سیدمحمود

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول استاد سیدمحمود مددی۹۶ /سیدمحمود مددی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

مبحث سادس حجج و امارات (سیره / سیره ی عقلاء / تعریف سیره ی عقلاء) ۹۶/۰۶/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مبحث سادس: حجج و امارات (سیره / سیره ی عقلاء / تعریف سیره ی عقلاء)

سیره

مقدمه

جایگاه این بحث در علو اصول

مرحوم آخونـد، مسائـل علم اصول را در هشت بـاب ذکرکرده و اسم این ابواب را «مقصـد» گذاشـته، قبـل از آن سـیزده بحث مقـدماتی دارد، و در انتهـا هم خـاتمه ای دربـاره ی اجتهاد و تقلیـد. از آن هشت باب بحث اصولی، پنـج باب، مختص مباحث الفـاظ است مثـل بحث عـام و خـاص و مطلق و مقیـد. سه مبحث آخر، طبق اصـطلاح متـأخرین «مبـاحث عقلیه» است: امـارات معتبره، اصول عملیه، و تعارض ادله.

مقصـد شـشم که امارات معتبره است را سال قبل شـروع کردیم. مرحوم آخونـد در این مبحث، اماراتی را مطرح می کند که یا همه قبول دارند یا لااقل بعضی قبول دارند مثل شهرت فتوائیه.

مرحوم آخونـد، در مبحث «امـارات» قبـل از ورود به امـارات معتبره، دو مقـدمه دارد. یک مقـدمه راجع به «قطع» دارد که جزء

مباحث علم اصول نبوده؛ آیا قطع حجت است یا نیست؟ آیا حجیتش ذاتی است یا غیرذاتی؟ متأخرین هم پاره ای از مباحث را مثل «حسن و قبح عقلی» آورده اند. یک مقدمه هم راجع به «ظنّ» است: حجیت ظن را مطرح کرده، امکان تعبد به ظن یا خلاف ظن و مقتضای اصل را بحث کرده.

بحث قطع و ظنّ را در سال گذشته خواندیم. لکن مرحوم آقای صدر، قبل از ورود به امارات، مبحث «سیره» را مطرح کرده. و خواهیم گفت که این بحث، جزء مباحث «امارات» نیست، و جزء مباحث «قطع» و «ظنّ» هم نیست. مرحوم آخوند فقط دو مقدمه داشت: قطع و ظن، بعد وارد اصل بحث شد. آقای صدر این بحث سوم را هم تحت عنوان «سیره» اضافه کرد.

ص: ۱

چرا آقای صدر بحث «سیره» را مطرح کرد؟ چون برای اثبات حجیت خبر واحد از آن استفاده می کنند. دائماً از «سیره» استفاده می شود، پس جا دارد که سیره را موضوعاً و حکماً بررسی کنیم. ما هم بالتبع این بحث را اینجا مطرح کرده ایم اگرچه این بحث در کتاب «کفایه» اصلاً نیامده است. بحث ما طبق ترتیب «کفایه» است، ولی این بحث را به عنوان ملحقاتی مطرح می کنیم که آقای صدر مطرح کرده. شاید ایشان اولین کسی بوده که این بحث را مطرح کرده.

برای تنقیح بحث از «سیره» سه بحث را باید بررسی کنیم: سیره ی عقلا، سیره ی متشرعه، و عرف.

بخش اول: سیره ی عقلا

برای این که این سیره را تنقیح کنیم، باید در جهاتی بحث کنیم، بحث اول را اختصاص می دهیم به «تعریف سیره ی عقلا».

جهت اولی: تعریف سیره ی عقلا

کسانی که خواسته اند سیره ی عقلا را تعریف کنند، ولو مستقلاً وارد تعریفش نشده اند، اما وقتی به صورت ضمنی به آن پرداخته اند، تعاریف مختلفی کرده اند.

«سیره ی عقلا» معنای واحدی دارد

آنچه واضح است، این است که سیره ی عقلاء در لسان علمای ما دائماً به یک معنا استعمال می شده است. یعنی این عنوان «سیره ی العقلاء» یک معنای واحدی داشته و با توجه به آن معنای مرکوز در اذهان علمای ما این عنوان را دائماً به کار می برده اند.

چرا یک معنا داشته؟ از نحوه ی کاربرد آن می فهمیم؛ مثلاً می گفته اند: سیره ی عقلا، عمل به خبر واحد است. کاربردهای این عنوان، مشابه هم است، هیچ وقت نمی گفتند: «سیره ی عقلا این است که کسی روی دو دو دست راه نمی رود»، یا «سیره ی عقلاء این است که غذا را با دهان شان می خورند»، یا «در سیره ی عقلاء سیب خیلی شیرین است»! از این اشتراک در استعمال و اشتراک در عدم استعمال، می فهمیم که این عنوان در اذهان علما، یک معنای واحدی دارد که با توجه به آن

معنای واحد است که گفتگومی کنند و بحث ها را مطرح می کنند. لفظی که استعمال و عدم استعمالش مشترک است، معلوم می شود که معنای واحدی دارد.

ص: ۲

اهمیت تعریف سیره ی عقلا

چون این اصطلاح، یک معنای مرکوزی در اذهان دارد، پس اگر ما یک تعریفی را ارائه ندهیم، خیلی خللی واردنمی شود. اما تعریف «سیره»، یک دقت و التفاتی را در ما ایجادمی کند که قبل از این تعریف نبوده.

تعریف اول مختار

تعریف من از معنای مرکوز در اذهان علما این است که: «سلوک الناس الناشئ من العقل العملی فی ما یتعلق بنظام المجتمع».

سلوک

وقتی می گوییم: «سلوک»، یعنی «سیره» عنوان است برای یک سلوک عملی. یعنی «سیره» عنوانی است برای رفتار عملی، نه این که عنوانی است برای یک اعتقاد یا علم یا جوهر یا شیء. این سیره، در «اعمال خارجی» تجسم پیدامی کند؛ مثلاً تلفظ می کنند به الفاظ با توجه به معنای آنها، «تلفظ» یک عمل خارجی است.

و این سلوک عملی، در مقابل اعتقاد است، اعم است از این که عمل خارجی باشد یا ذهنی باشد: در سیره ی عقلا «ملکیت» را اعتبارمی کنند برای کسی که یک شیء مباحی را حیازت کند. یا مثلاً می گوییم: سیره ی عقلا، بر اعتبار حق است برای مؤلِّف.

سؤال: آیا همین سلوک ذهنی هم ناشی شده از یک عمل نیست؟

پاسخ: چون این حق را ذهناً اعتبار کرده اند، طبق آن عمل می کنند و مثلاً کتاب دیگری را چاپ نمی کنند.

ناشی از عقل عملی

«عقل عملی»، در علم «اصول» آن قوه ای است که حسن و قبح افعال را درک می کند. ولی در تعریف «سیره ی عقلا» مقصود ما اصطلاح اصولیِ آن نیست، مقصود ما اصطلاح «عقل عملی» نزد حکماست؛ در «حکمت» انسان دارای قوایی است: درّاکه، و عمّاله (یا فعّاله). یکی از قوای درّاکه ی انسان، عاقله است. این قوه ی عاقله را فلاسفه به دو بخش تقسیم کرده اند: عقل نظری و عقل عملی. این تقسیم، به لحاظ مُدرَک است، نه به لحاظ مدرِک؛ یک قوه ی عاقله بیشتر نداریم، ولی چون مدرَکش دو تاست، دو اسم برایش گذاشته اند.

اموری که ما درک می کنیم، دو قسم است: تارتاً مرتبط با رفتار و فعل ما نیست، اسمش عقل نظری است، مثل آنچه ما از علوم کلی مثل فلسفه می فهمیم. اینها مربوط به عقل نظری است. علاوه بر این، اموری را هم تدبیرمی کنیم و رفتارمان را به نحوی انجام می دهیم که مصلحت داشته باشد و مفسده نداشته باشد، آن قوه ای که این تدبیر را به عهده می گیرد، «عقل عملی» می گویند. پس «عقل عملی»، در حکمت «قوه ی تدبیر» است.

ما انسان ها سلوک زیادی داریم؛ مثلاً به تعلیمات ادیان عمل می کنیم؛ مثلاً نمازمی خوانیم. ولی به این رفتار، سیره ی عقلا نمی گویند؛ چون از عقل عملی ناشی نشده است، برای تدبیر بدن یا خانواده یا جامعه نیست، بلکه ناشی از عقل نظری است در تصدیق مصلحت داشتن نماز و عبادت.

متعلق به نظام اجتماع

گفتیم که: «عقل عملی»، در حکمت «قوه ی تدبیر» است. در مقام «تدبیر» سه تدبیر قائل شده اند:

تدبیر شخص یا بدن: مثل این که چه چیزی بخوریم؟ و چه حرفی بزنیم؟

و تدبیر بیت: مثل این سیره که اداره ی نظام خانواده، در اجتماعات ما نوعاً با مرد است.

و تدبیر جامعه: اموری برای اداره ی جامعه مثل جنگ و صلح و بهداشت و قراردادها

در زمان های بعد، تدبیرهای دیگری هم اضافه شد؛ مثل کسی که مدیر یک مدرسه یا اداره است، یا مثل یک وزیر.

ما انسان ها سلوک زیادی داریم؛ مثلاً وقتی می خواهیم به نقطه ای برویم، سینه خیز نمی رویم، یا وقتی گرسنه می شویم، غذا می خوریم نه آب، ولی به این سلوک «سیره ی عقلا» نمی گوییم؛ چون برای تدبیر جامعه نیست، برای تدبیر خودمان است. با قید سوم، آن سیره هایی خارج می شود که برای تدبیر بدن و شخص، یا برای تدبیر بیت و خانواده است، و آن سیره هایی باقی می ماند که برای تدبیر جامعه است.

ص: ۴

نتیجه

پس فقط سیره هایی داخل در بحث «سیره ی عقلا» است که رفتار عقلا در زمینه ی اعمال است، ناشی از عقل عملی هم هست، و برای تدبیر جامعه است؛ مثل حق التألیف، یا اعتبار حق ملکیت در اثر حیازت.

مبحث سادس حجج و امارات (سیره / سیره ی عقلاء / تعریف دوم) ۹۶/۰۶/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مبحث سادس: حجج و امارات (سیره / سیره ی عقلاء / تعریف دوم)

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم: مرحوم آخوند در ابتدای «امارات» دو بحث مقدمی را مطرح می کند: قطع و ظن. مرحوم آقای صدر به این دو بحث، بحث سومی را اضافه می کند تحت عنوان «سیره»؛ چرا که در برخی مباحث «امارات» مثل حجیت خبر واحد یا ظواهر به این سیره استنادمی کنیم.

گفتیم: برای بررسی سیره، باید سیره ی عقلا، سیره ی متشرعه، و عرف را بحث کنیم. در بحث «سیره ی عقلا» ابتدا وارد تعریف آن شدیم؛ گفتیم: سیره ی عقلا معنای واحدی بین علمای اصول داشته اگرچه تعاریف مختلفی برایش کرده اند. و در تعریف سیره ی عقلا گفتیم: «سلوک الناس الناشئ من العقل العملی فی ما یتعلق بنظام المجتمع»؛ «سیره ی عقلا» سلوک مردم است

مزایای این تعریف نسبت به عنوانِ «سیره ی عقلا»

در عنوانِ «سیره ی عقلا» فقط «سیره» هست و «عقلا». «عاقل» کسی است که از عقل عملی برخوردار است.

دیروز تعریفی ارائه کردیم که سه قید داشت: سلوک عملی، ناشی شده از عقل عملی، و متعلق به جامعه. (از این سه قید، قید اول، از عنوان «سیره» قابل برداشت است، ولی دو قید دیگر قابل برداشت نیست و این عنوان از این دو جهت ابهام دارد؛) ابهامی که در این عنوان هست، این است که عقل نظری، از عقل عملی جدا نشده. و عقل عملی متعلق به اجتماع، از عقل عملی ی که در تدبیر شخص و منزل است تفکیک نشده است.

ص: ۵

تعریف دوم مختار

اگر بخواهیم این دو تفکیک را هم انجام بدهیم، علاوه بر تعریف دیروز، تعریف مختصرتری هم می توانیم انجام دهیم: «السلوک الاجتماعی المشترک بین الناس التابعین لعقولهم». قید «التابعین» را اضافه کردیم تا «سیره ی عرفیه» را خارج کنیم.

این معنا، همان معنای مرکوز بین علمای ما بوده است. می توانیم به طور خلاصه تر هم بگوییم: «السلوک الاجتماعی المشترک بین العقلاء». «سلوک اجتماعی» ناظر به قید «سلوک» و «متعلق به نظام اجتماع» در تعریف دیروز است، و «عقلاء» ناظر به قید «عقل عملی» در تعریف دیروز است.

اختلاف این تعریف با تعریف مشهور

نزد مشهور، «عقلا» کسانی هستند که دارای عقل عملی هستند. عقل عملی سه شاخه دارد. چون گفتیم: «سلوک اجتماعی»، مقصودمان شاخه ی سوم است. مشهور هم این تعریف ما را قبول دارند. پس ما با مشهور، در «معنا» اختلاف نداریم؛ اینطور نیست که معنای دیگری را بگوییم. اختلاف ما با مشهور، در حقیقت معنای سیره است. ما با مشهور، در دو نقطه اختلاف داریم: در «سیره» و در «عقلاء». امروز «سیره» را توضیح می دهیم، «عقلاء» را إن شاءالله فردا توضیح می دهیم.

اختلاف اول: سیره

ابتدا باید انحاء مختلف «اختلاف تعریف ها» را بررسی کنیم، بعد ببینیم: تعریف ما در «سیره» چه اختلافی با تعریف مشهور دارد؟

اقسام اختلاف ها (۱)

تعریف ها به سه نحو ممکن است اختلاف داشته باشند:

اختلاف در معنا: مثلاً کسی انسان را به «حیوان ناطق» تعریف کند و دیگری به «حیوان قائم علی الاثنین». اختلاف در معنا، باعث اختلاف در مصادیق هم می شود؛ مثلاً در این مثال، تعریف اول شامل میمون نمی شود ولی تعریف دوم شامل می شود.

۱- [۱] - این قسمت را استاد مستقلاً بیان نفرمودند، برداشت مقرر از خلال فرمایشات استاد است.

اختلاف در تطبیق معنا و تشخیص مصادیق: مثلاً ما در تعریف «انسان» اختلاف نداریم و هر دو به «حیوان ناطق» تعریف می کنیم، ولی یک سیاهی از دور می بینیم، شما می گویید: «انسان است»، من با دوربین نگاه می کنم می گویم: «انسان نیست». این اختلاف، در تطبیق معنای مشترکی است که هر دو قبول داریم.

اختلاف در لفظ و تفسیر فقط: مثلاً آن کسی که «انسان» را تعریف می کند به «اشرف مخلوقات»، با آن کسی که انسان را تعریف می کند به «ارذل مخلوقات»، نه در معنا اختلاف دارند و نه در «مصادیق»، فقط الفاظ شان با هم فرق می کند.

انسان اسم است برای «حیوان ناطق». اگر کسی بگوید: «اسم است برای اشرف مخلوقات»، و اگر کسی بگوید: «اسم است برای ارذل مخلوقات»، این دو نفر در «معنا» با هم اختلاف ندارند، در حقیقت معنا با هم اختلاف دارند. (۱)

اشکال: ممکن است مشهور چیزی را مصداق سیره ی عقلا بدانند که شما ندانید.

پاسخ: دیروز هم عرض کردم که معنا مشترک است، چنین مصداقی وجود ندارد، اختلاف استعمالی نداریم. وقتی اختلاف استعمالی نداریم، معلوم می شود معنا واحد است. شاهدش هم در «انسان» است.

اختلاف ما با مشهور، از قسم «تطبیق» است

هم ما و هم مشهور می گوییم: آن «سیره ی عقلا»ی مرکوز در اذهان، عبارت است از: «السلوك الاجتماعی المشترك بین العقلاء». اختلاف ما با مشهور در این است که مشهور می گویند: این تعریف، بر «السلوك المؤیَّد من قِبل العقلاء» منطبق نمی شود، ولی ما می گوییم: این تعریف، بر «السلوك المؤیَّد من قِبل العقلاء» هم تطبیق می شود؛ سلوکی که عقلا خودشان اصلاً آن سلوك را نداشته باشند ولی تأییدش کنند نیز «سیره ی عقلا» است. این اختلاف، معنا را دو تا نمی کند؛ سیره ی عقلا دو معنا ندارد. این اختلاف، واقع معنا را دو تا می کند.

۱- [۲] - این پاراگراف، و پاسخ به اشکال، از استاد است.

تدقیق تعریف بر اساس این اختلاف

پس تعریف دقیق عبارت است از: «السلوک الاجتماعی المؤیَّد من قبل العقلاء».

چند مثال برای نشان دادن ختلاف با مشهور

تقریباً پنجاه سال است که بین عرف ها اختلاط شده. قبلاً مثلاً دویست سال پیش، ما جوامع مشترک بشری نداشتیم، بلکه دائماً کثرت جوامع را داشته ایم، جامعه ی واحد بشری داشته ایم که در مکان های مختلفی زندگی می کرده اند و با توجه به آن شرایط محیطی سلوک اجتماعی برایشان پیداشده. مثلاً «زبان» را کسی درست نکرده؛ دستگاه «زبان» یک پدیده ی طبیعی است که در طول هزاران سال به وجود آمده. اگر مردم همه ی دنیا با هم ارتباط داشتند، با یک زبان صحبت می کردند. و تعداد زبان هایی که از بین رفته، به مراتب بیشتر از تعداد زبان هایی است که موجود است. سلوک های اجتماعی هم همینطور بوده است؛ شاید چند هزار سال در یک قومی می گذشته و حتی با یک فردِ خارج از خودشان تماس نداشته اند. اینها در اثر گذشت زمان، سلوک های اجتماعی پیداکرده اند. پس ما با عرف ها مختلفی سر و کار داریم، و هر جامعه ای سلوک خودش را دارد.

مثال اول: ازدواج با محارم

جامعه ای را درنظربگیرید که در آن جامعه محارم با یکدیگر ازدواج می کنند، ازدواج محارم در این جامعه «سیره ی عقلا» است؛ چون اگرچه عقلای جوامع دیگر چنین سیره ای ندارند، ولی این سیره را در این جامعه تأییدمی کنند؛ چرا که با زنی در این جامعه با برادرش ازدواج کرده، معامله ی متزوّجه می کنند. بر همین اساس است که ما می گوییم: اگر یک سلوک اجتماعی در جامعه ای باشد و بقیه ی اعراف، آن سلوک را در دایره ی آن عرف قبول کنند، «سیره ی عقلا»ست. این که «چنین ازدواجی عند العقلاء صحیح است.»، معنایش این نیست که سلوک مشترک بین همه ی انسان هاست و با خواهر خودشان ازدواج می کنند.

یا مثلاً فرض کنید مسلمانی با محرم خودش ازدواج کند، اینجا فقها می گویند: «عند المسلمین باطل است، اما عند المجوس صحیح است.»، ما می گوییم: «نه فقط عند المسلمین باطل است، بلکه عند المجوس هم باطل است.»؛ چون عقلای مجوس هم سیره ی بین مسلمین را بین مسلمین تأییدمی کنند.

مثال دوم: چندشوهری

فرض کنید فقط یک جامعه وجود داشته باشد که در عرف آن جامعه زن می تواند چند شوهر داشته باشد، این ازدواج عقلائاً صحیح است، و سیره ی عقلا بر صحت این ازدواج است؛ چون جمیع عقلا این عقد را امضامی کنند و همه ی شوهرهای چنین زنی را متأهل می دانند اگرچه عرف های دیگر خودشان این کار را نمی کنند.

مثال سوم: فروش خمر

اینجاست که گاهی فقها گفته اند: اگر مسلمانی به مسلمانی خمر فروخت، این، عقد صحیح عند العقلا است، ولی عقد باطل عند الشارع است. اینجا، از موارد اختلاف ما با اینهاست؛ اینها می گویند: صحت این عقد، عقلائی است، اما شرعی نیست. ما می گوییم: نه فقط عند المسلمین، بلکه عند العقلاـ هم باطل است؛ چون فرض کرده ایم: «در عرف مسلمین، بیع خمر باطل است.»، عقلای جوامع دیگر هم طبق همین سیره ی بین مسلمین با مسلمین معامله می کنند و درنتیجه اگر زید که مسلمان است خمر را به عمرو که مسلمان است بفروشد، عقلای جوامع دیگر اگر بخواهند این خمر را بخرند، این خمر را از زید می خرند نه از عمرو.

مثال چهارم: ارث

عرفی را در نظر بگیرید که وقتی کسی می میرد، همه ی اموالش به همسرش می رسد. اعراف دیگر چه کار می کنند؟ از زوجه می خرند. پس اینچنین ارثی، طبق سیره ی عقلاـست، ولی معنایش این نیست که بین همه ی عقلا این سیره هست که: «اموال میت را به همسرش بدهند»، بلکه معنایش این است که این سیره را در جوامعی که وجود دارد تأییدمی کنند.

مثال پنجم: ملکیت زوجه

سیره ای را درنظربگیرید که زوجه جزء اموال شوهرش باشد به نحوی که بتواند عیالش را بفروشد، عقلاـ هم این سیره را تأییدمی کنند و با چنین زنی به عنوان مملوك شوهرش معامله می کنند، اگرچه خودشان این سیره را ندارند. پس این سلوك «سیره ی عقلائیه» است؛ چون مؤیَّد من قِبل العقلاء است.

مثال ششم: سرقت از غیر مسلمان

بعضی فقها سرقت از غیرمسلمان را سبب ملکیت می دانند. مشهور می گویند: این ملکیت، عرفیه است نه عقلائیه. ما می گوییم: «عقلائیه است»؛ چون من اگر این لیوان را از یک غیرمسلمان بدزدم، عقلا من را مالك این لیوان می دانند و این لیوان را از من می خرند. پس این سیره مؤیَّد من قبل العقلاـست و درنتیجه «سیره ی عقلاـ» است اگرچه عقلاـ در جوامع خودشان چنین سیره ای ندارند.

نتیجه: اختلاف ما با مشهور، مصداقی است نه معنایی

پس اختلاف با مشهور داریم، ولی اختلاف مان مصداقی است، نه این که در معنا اختلاف داشته باشیم. در این نزاع، اختلاف ما «معنایی» نیست، «مصداقی» است، مثل اختلاف در تشخیص آن شبحی است که از دور می بینیم، نه این که مثل «اشرف مخلوقات» و «ارذل مخلوقات» است.

مبحث سادس: حجج و امارات (سیره / سیره ی عقلاء / جهت اولی: تعریف / تعریف دوم) ۹۶/۰۶/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مبحث سادس: حجج و امارات (سیره / سیره ی عقلاء / جهت اولی: تعریف / تعریف دوم)

خلاصه مباحث گذشته:

ص: ۱۰

بحث ما در سیره ی عقلا بود، گفتیم: تعریف «سیره ی عقلا» عبارت است از: سلوک اجتماعی مشترک بین عقلا. گفتیم: در دو نکته با مشهور موافق نیستیم. نکته ی اول این بود که مشهور می گویند: سلوکی سیره ی عقلاست که همه ی انسان ها آن سیره را دارند. ما گفتیم: شرطش فقط این است که مقبول عند العقلا باشد، لازم نیست اکثریت عقلا هم آن سیره را داشته باشند.

مثال زدیم به این که که اگر یک مجوسی با محارم خودش ازدواج کند، این عقد عند العقلا صحیح است با این که اکثر عقلا چنین عقدی را انجام نمی دهند، و نیز مثال زدیم به این که اگر مسلمانی بیع خمر کرد، چون در عرف مسلمین این بیع باطل است، این بیع خمر عند العقلا هم باطل است اگرچه خودشان این بیع را انجام می دهند. پس این که می گوییم: «این صحت و بطلان، عقلائی است.»، نکته اش این است که این «صحت و بطلان» مورد قبول عقلا واقع شده است، نه این که مورد عمل عقلا واقع شده است.

اگر در برخی مثال های این بحث مناقشه کنید

ممکن است در بعضی مثال ها مناقشه کنید. همین که بعضی مثال ها را بپذیرید، کافی است؛ آن مثالی را در نظر بگیرید که یک عرف یک سلوکی دارد و اعراف دیگر آن سلوک را تأییدمی کنند ولی مطابق آن عمل نمی کنند، این مثال، محل اختلاف ما با مشهور است؛ ما می گوییم: تعریف «سیره ی عقلا» بر این مثال هم منطبق می شود و چنین سلوکی «سیره ی عقلا» است چون مورد تأیید اعراف دیگر است، ولی مشهور می گویند: تعریف «سیره ی عقلا» بر این مثال منطبق نمی شود و چنین سلوکی «سیره ی عقلا» نیست چون مورد عمل اعراف دیگر نیست.

ص: ۱۱

بعضی از عرف های اجتماعی مورد قبول واقع نمی شود؛ مثلًا آن جایی که یک عرفی در عرف های دیگر، باعث تضییع حق دیگری بشود، آن عرف را تأییدنمی کنند. مثلاً در مثال «سرقت مال غیرمسلمان» عرف های دیگر این سرقت را مملِّک نمی دانند. چنین مثالی را، نه مشهور سیره ی عقلا می دانند و نه ما؛ البته با این تفاوت که مشهور به این خاطر که «مورد عمل عقلا نیست» این سلوک را «سیره ی عقلا» نمی داند ولی ما به این خاطر که «مورد تأیید عقلا نیست» این سلوک را «سیره ی عقلا» نمی دانیم.

اختلاف دوم: عقلا

مشهور: هر عاقلی، فردی از عقلاست

نزد مشهورِ فقها «عقلا» جمع انسان های عاقل است؛ یعنی هر عاقلی، فردی از «عقلا» است. و منظور از «عقلا»، عاقل به عقل عملی است، نه عاقل به عقل نظری.

طبق این اصطلاح، وقتی می گوییم: «مملِّک بودن حیازت، سیره ی عقلاست.»، یعنی هر انسان عاقلی این سلوک را دارد؛ یعنی هر انسان عاقلی، برای کسی که حیازت کرده، اعتبار ملکیت می کند. «بیع سفیه، باطل است.»، یعنی هر انسان عاقلی که به عقل عملی اش عمل کند، او هم برای بیع سفیه اعتبار صحت نمی کند.

حکمای ما معتقد بودند که قوه ی عاقله دارای عصمت است و هیچ وقت دچار خطا نمی شود؛ چه قوه ی عاقله در عقل نظری، و چه قوه ی عاقله در عقل عملی، الا این که مغلوب قوه ای از قوای دیگر بشود غیر از قوه ی عقلیه؛ مثلًا مغلوب قوه ی شهویه یا غضبیه بشود. اگر دقت کنید، خطای قوه ی عاقله، خطای قوه ی عاقله نیست، بلکه خطای قوه ی عاقله ی مغلوبه است.

نظیر این حرف را در باب حرکت طبیعی و قسری هم می گفتند: شما وقتی سنگ را رهامی کنید، فقط به طرف مرکز زمین حرکت می کند. چرا وقتی سنگ را بالا پرتاب کنیم، به سمت شرق و غرب نمی رود؟ گفتند: طبیعت سنگ، اقتضای حرکت به سمت مرکز زمین را دارد. ولی وقتی که آن را پرت می کنیم، بر خلاف مقتضایش می رود. وقتی اثر آن پرت کردن از بین رفت، دوباره مطابق طبیعتش به سمت مرکز زمین برمی گردد. گفتند: قوه ی عاقله هم دقیقاً همینطور است؛ اقتضای طبیعتش این است که درست به نتیجه برسد، اما وقتی که فریب قوه ی شهویه را می خورد، به سمتی می رود که شهوت مایل است. وقتی قوه ی شهویه اثر خودش را از دست داد، دوباره سر عقل می آید و به واقع مطلب می رسد. پس قوه ی عاقله، از عصمت برخوردار است، مگر این که فریب قوه ی دیگری را بخورد.

ص: ۱۲

اصولی هـا یکی از موارد اختلاف شـان با حکما این بود که قوه ی عاقله ی مغلوب نشـده هم فریب می خورد و گاهی به خطا می رود؛ آیا علمای ما که در مسائل علمی با یکدیگر اختلاف دارند، در تمام موارد اختلاف، تبعیت از قوه ی شـهویه یا غضبیه کرده اند؟!

ما وقتی می گوییم: «هر انسان عاقلی، اعتبار صـحت یا ملکیت می کند.»، مرادمان این نیست که هر انسانی بالفعل اعتبار صحت یا ملکیت می کنـد و هیچ کس در این امر خطا نمی کند. مرادمان این است که انسانی که از قوه ی عاقله ی خودش تبعیت می کند و آن قوه ی عاقله اش هم به خطا نرفته باشد، چنین انسانی اعتبار صـحت یا ملکیت می کند؛ اعم از این که طبق نظر حکما آن قوه اش چون مغلوبه شـده به خطا رفته، یا این که طبق نظر اصولیین بـدون مغلوب شـدن هم به خطا رفته باشـد. پس این که می گوییم: «سیره ی عقلا، این است.»، مرادمان این است که قوه ی عاقله ی هر انسانی، اگر خطانکند، چنین سلوکی دارد. مثلاً می گوییم: «ظلم، قبیـح است عنـد العقلاـء.»، یعنی تـک تـک انسان های عاقل وقتی که از عقل شان پیروی کننـد، آنها هم می گویند: «ظلم قبیح است». این، کلام مشهور بود.

مختار: هر عاقلی، عضو عقلاست

ما اصـلاً چنین تعریفی از عقلا نداریم؛ گفتیم: عقلا اصـلاً مفرد ندارد؛ مجموعه ی انسان هاست که در اثر زندگی اجتماعی، به یـک سـلوکی و به یـک عملی می رسـند که این سـلوک و این عمـل، نتیجه ی یـک عقل جمعی است. یعنی نه عقل تک تک اینها، بلکه بر اساس یک زندگی اجتماعی، به این سـلوک های اجتماعی رسـیده اند، از قبیل اسم جمع است. وقتی می گویید: «انسان ها می میرنـد»، یعنی تک تک افراد انسان می میرنـد. اما وقتی می گوییـد: ««این گندم ها یک کیلوگرم است»، معنایش این نیست که: «هر دانه، یک کیلوگرم است.». عقلا، شبیه کیسه ی گندم است، نه شبیه «انسان ها می میرند».

زنـدگی فردی، مثل زنـدگی گربه ها. زندگی جمعی، مثل زندگی گوزن ها. زندگی اجتماعی، مثل زندگی زنبورها و مورچه ها. انسان ها مثل زنبورها و مورچه ها زنـدگی اجتماعی دارند؛ یعنی با یکدیگر تعاون دارند؛ هر کسـی بخشـی از کار را انجام می دهد که مجموعه ی این کارها، زندگی را ممکن می کند. بدون این که کسـی دخالتی داشته باشد، این زندگی اجتماعی، در طول تاریـخ، خردی به انسـان ها می دهـد که به آن «خرد جمعی» می گوییم. این سـلوک، بهترین سـلوک ممکن برای این اجتماع بوده است. من فرد این مجموعه نیستم، عضوی از آن هستم؛ وزان من در این مجموعه، وزان دست است نسبت به بدن. و این آثار، آثار مجموعه است، نه آثار جزءها.

اشـکال: منشأ به وجود آمـدن این خرد، زنـدگی جمعی است. ولی این خرد، خرد فردی است؛ یعنی هر فردی این خرد را دارد. ما با منشأ آن کار نداریم.

پاسـخ حاج آقا حسـین مهـدوی: بله؛ این اختلاف، باعث اختلاف مصداقی و یا حتی تطبیق تعریف بر برخی مصادیق نمی شود. تفـاوت مختار اسـتاد با مشـهور در تفسـیر «عقلا» است؛ مشـهور (طبق نقل اسـتاد) می گوینـد: تک تک انسان های عاقل، چنین ادراکاتی دارنـد که مثلاً حیازت را مملِّک می داننـد، ولو انسانی که از بـدو تولـد در یک جزیره بزرگ شده باشد. ولی اسـتاد می گوید: فقط مجموعه ی انسان ها که زندگی اجتماعی را تجربه کرده اند، چنین ادراکاتی دارند.

وقتی می گوییم: «سـیره ی عقلا»، مرادمان یک سـلوک اجتماعی است که از ناحیه ی این مجموعه مورد قبول واقع شده. و این توافق، توافق بین الأذهانی نیست، نتیجه ی عادیِ زندگی اجتماعی است.

نحوه ی تکوّن قوه ی عاقله

در نظریه ی زبان شناسـی امروز می گویند: هیچ کسی «زبان فارسی» را درست نکرده است. هیچ کسی اسم این جسم را «آب» نگذاشـته است. وقتی انسـان هـا به صورت اجتمـاعی کنار یکـدیگر جمع می شونـد، به صورت غیرارادی و قهری زبان در آنها ایجادمی شود. فرق ما با مورچه ها و زنبورها در همین قوه ی عاقله است.

ص: ۱۴

فیلسوف ها می گفتند: قوه ی عاقله، قوه ای است که اعطاء الهی است؛ خداوند در انسان ها به ودیعه نهاده است و مثلاً هر کسی ولو در یک جزیره ای بزرگ شده باشد، می فهمد که ظلم بد است. ما می گوییم: قوه ی عاقله، حصیله ی زندگی اجتماعی است؛ یعنی اگر ما قوه ی عاقله داریم و اگر می فهمیم که: «ظلم قبیح است»، در زندگی اجتماعی به دست آورده ایم. بنا بر بعضی تحقیقات، این قوه، از حدود دویست هزار سال قبل به وجود آمده است؛ قبل از آن زمان، انسان ها چنین ادراکاتی نداشته اند. اما این که «چرا زندگی مورچه ها به قوه ی عاقله منتهی نشده ولی زندگی ما منتهی شده؟» این یک توضیحی دارد که نمی خواهم واردش بشوم.

اشکال: از آیات و روایات اینطور می فهمیم که حضرت آدم که اولین انسان بوده، هم زبان داشته و هم چنین قوه ای داشته است.

پاسخ: ما فعلاً نظر دین را کنارگذاشته ایم. (۱) طبق علم جدید، قوه ی عاقله، متولد از زندگی اجتماعی انسان هاست؛ یعنی اگر انسان ها در زندگی فردی شان باقی می ماندند، هیچ وقت این قوه را پیدانمی کردیم. اینها بر اساس آن چیزی است که در طبیعیات جدید پذیرفته شده است. اما این که «اینها فی نفسه درست است یا خطاست؟» از بحث ما بیرون است؛ مثل مسائلی است که مستند می کنیم بر این که «زمین به دور خورشید می چرخد»؛ هیچ وقت از درست و غلط بودن این گزاره بحث نمی کنیم، این را به خاطر کشفیات علوم جدید مفروض قرارمی دهیم و بحث را ادامه می دهیم. (۲)

۱- [۱] - این نکته جای تأمل دارد که: چرا استاد محترم، در این زمینه حدسیّات کفّار را مسلّم می گیرند و بحث را بر آن اساس می چینند؟! چرا در این زمینه از مسلّمات اسلام استفاده نکنیم؟! از مسلّمات اسلام است که اولین انسان، اولین پیامبر بوده است و قوه ی عاقله اش در نهایت قوّت بوده و دارای مراتب عالیه از ادراک قبح کذب و ظلم بوده است. و همان پیامبر، این ادراکات و تعلیمات الهی را به فرزندانش می آموخته است و قوه ی عاقله شان را شکوفامی کرده و آنها را متوجه فطریات شان می کرده است، و درنتیجه نیاز نبوده که بشر این ادراکات را در طول تاریخ و در اثر زندگی جمعی به دست بیاورد. و به احتمال زیاد، از همان زمان حضرت آدم، به تعلیم الهی «زبان» هم داشته اند و با یکدیگر محاوره می کرده اند. و تفاوت زبان ها، مستلزم عدم اشتراک در زبان واحدی نیست؛ کما این که معروف است که ایرانی ها و آلمانی ها همه جزء قوم آریایی ها بوده اند ولی الآن دو زبان کاملاً مختلف دارند. مقرر الا این که کسی در دفاع از استاد بگوید: آنچه از اسلام مسلّم است، فقط همین مقدار است که ما همه از نسل حضرت آدم هستیم. اما این مسلم نیست که «زبان» هم از همان موقع بوده است؛ ممکن است مطالب را از حضرت جبرائیل به الهام تلقین می کرده است و با یکدیگر به ایما و اشاره صحبت می کرده اند. و درست است که قوه ی عاقله ی حضرت آدم در نهایت قوت و ادراک بوده است، ولی قوانین لازم برای زندگی در همان اجتماع را درک می کرده است؛ پس اگر «کذب» مخلّ به آن نظام بوده، قبحش را درک می کرده است. ولی مثلاً حق التألیف (که اگر کسی حاصل فکرش را در کتابی نوشت، دیگران نباید بدون اجازه ی او چاپش کنند.) را درک نمی کرده است. لکن در این صورت هم نباید بگوییم: «قوه ی عاقله، از دویست هزار سال قبل در جوامع بشری پدید آمده.»؛ چرا که این قوه، از ابتدای خلقت بشر بوده لکن بسیط تر بوده و با پیشرفت جوامع، پیشرفت کرده است. این که بگوییم این قوه از دویست هزار سال قبل

به وجود آمده، حاصل این مبناست که انسان ها را از نسل میمون بدانیم یا در هر صورت (ولو از نسل میمون نباشند) بگوییم: «انسان های اولیه، زندگی فردی مثل گربه ها یا زندگی جمعی مثل گوزن ها داشته اند و درنتیجه قوه ی عاقله نداشته اند، سپس از حدود دویست هزار سال قبل به زندگی جمعی روی آورده و نُضج قوه ی عاقله در بشریت هم از همان زمان آغاز گشته است.»! اللهم إلا أن یقال: نظریه ی داروین اگرچه یک نظریه ی ثابت شده نیست، ولی یک نظریه ی پذیرفته شده است. و از مسلّمات اسلام هم نیست که: «حضرت آدم، اولین انسان بوده است.»، بلکه آنچه از قرآن استفاده می شود، فقط همین مقدار است که اولین پیامبر حضرت آدم بوده است. در این صورت بر اساس همان نظریه ی پذیرفته شده می توانیم بگوییم: اولین حیات به شکل تک سلولی در دریاها بوده، سپس طی میلیون ها سال تکامل یافته و به خشکی آمده اند، سپس در اثر تکامل دست و پا دار شده اند، سپس در اثر زندگی در خشکی و بالای درخت دارای پنجه شدند، سپس وقتی اجداد ما توانستند روی دو پایشان بایستند، از آن موقع مغزشان خیلی تکامل پیداکرد و قوه ی عاقله خصوصاً بعد از این که زندگی شان اجتماعی شد در بشر به وجود آمد.

۲- [۲] - این مسأله ی چرخیدنِ زمین به دور خورشید، یک مسأله ی یقینی است؛ بسیاری از مشاهده کنندگان (امثال همین کسانی که ماهواره ی امید را به دور کره ی زمین فرستادند) مسلمان هستند، به علاوه ی این که همان کفّار هم عکس ها و فیلم های زیادی گرفته اند، و خیلی ها هم شهادت عن حسٍّ داده اند. ولی در مانحن فیه، هیچ کس نمی تواند از زندگیِ انسان های قبل از دویست هزار سال قبل، شهادت عن حسٍّ بدهد، دستاورد علوم جدید در این باره، صرفاً فرضیات و حدسیّات ظنّی است و عموماً متأثر از نظریه ی داروین است که: «انسان، از نسل میمون است.». لذا شاید این مقایسه، مع الفارغ باشد؛ فارغش شهادت عن حسّ و یقینی بودن چرخش زمین به دور خورشید است، به خلاف نحوه ی زندگیِ انسان های گذشته. درنتیجه طبیعی است که «چرخش زمین به دور خورشید» را به عنوان اصل موضوعه بپذیریم، ولی طبیعی نیست که فرضیات دانشمندان غربی درباره ی جوامع بشری را به عنوان اصل موضوعه بپذیریم. مقرر.

اشکال: آن بحث که زمین دور خورشید می چرخد، اثری در بحث های دینی ندارد. ولی این مباحث اصولی قرار است مبنای بحث های فقهی بشود!

پاسخ: این، تفسیر سیره ی عقلاست. اثری در مباحث دینی ندارد. مثلاً حقیقت «ظهور» هر چه باشد، مهم نیست، مهم این است که «ظهور حجت است». این که «تفسیر ما از سیره ی عقلا و از ظهور چیست؟» مهم نیست، مهم این است که: «ظهورات و سیره ی عقلا، حجت است.».

اشکال: بالاخره این تفسیر شما، تأثیرگذار است؛ شما می فرمایید: صحت ازدواج مجوسی با محارم، علی القاعده است!

پاسخ: این «این ازدواج، علی القاعده باشد یا نباشد؟» هیچ تأثیر فقهی ندارد.

اشکال: بالاخره این بحث، ثمره ی فقهی در ابواب دیگر ندارد؟

پاسخ: هیچ ثمره ای ندارد. ما فقط «تفسیر»مان از این حقیقت متفاوت است. مثل این است که کسی بگوید: «خداوند، مبدأ این عالم است.»، این بحث هیچ ثمره ی علمی ندارد.

اشکال: کسی که خدا را جسم می داند، فقها می گویند: «کافر است»، آیا این ثمره نیست؟

پاسخ: آن، اثر فقهی اش است، نه اثر علمی اش.

اشکال: ما داریم بحثی می کنیم که در فقه می خواهد اثربگذارد.

پاسخ: در فقه، هیچ اثری ندارد؛ شما حقیقت «سیره» را هر چیزی که تعریف کنید و تفسیرکنید، ما در فقه به آن تمسک می کنیم. مثلاً الآن ملکیت این زوجه نزد ما عقلائی است، عند المشهور عقلائی نیست، ولی این هیچ اثری ندارد.

جمع بندی

پس سلوکی را که مجموعه ی انسان ها در اثر «تجربه» در زندگی اجتماعی به دست می آورند، به این اعتبار عقلا هستند؛ یعنی انسان هایی که خرد جمعی دارند؛ یعنی انسان هایی که تجربه ی زندگی اجتماعی دارند. و هر فردی، عضوی از این مجموعه است، نه فردی از آن.

ص: ۱۶

خلاصه ی اختلاف مختار با مشهور

پس «سیره ی عقلا» عبارت است از «سلوک اجتماعی»ای که عقلا تأییدش کنند ولو خودشان عمل نکنند، و هر عاقلی عضو این مجموعه است، نه فردی از آن.

هذا، تمام الکلام در جهت اولی که تعریف سیره بود.

مبحث سادس: حجج و امارات (سیره / سیره ی عقلاء / جهت ثالثه: معنای اعتبار سیره) ۹۶/۰۶/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

جهت ثانیه: فارق بین سیره و ارتکاز و بناء عقلا۱

بناء عقلاء۱

ارتکاز عقلاء۲

رابطه ی سیره با ارتکاز۲

دو تفاوت سیره با ارتکاز۳

فرق اول: اثبات امضای شارع از سکوت مقابل ارتکاز۳

مشهور: عدم ظهور مطلقاً۳

شهیدصدر: تفصیل۴

فرق دوم: ارتکاز مانع انعقاد اطلاق می شود۴

خلاصه۵

موضوع: حجج و امارات (سیره / سیره ی عقلاء / جهت ثانیه: تفاوت سیره ی عقلاء با ارتکاز عقلا و بناء عقلا)

خلاصه مباحث گذشته:

از بحث از «تعریف سیره ی عقلا» در جهت اولی فارغ شدیم، به جهت ثانیه رسیدیم.

جهت ثانیه: فارق بین سیره و ارتکاز و بناء عقلا

در لسان علمای ما، دو عنوان دیگر هم هست که اضافه می شود به عقلا: بناء عقلا و ارتکاز عقلا.

بناء عقلاء

بعضی فرموده اند که «بناء» در اصطلاح علما مرادف با «سیره» است؛ سیره، یعنی بناءات عملیه. برای احراز این ترادف، باید کار میدانی بشود ببینیم: «آیا به یک معناست یا خیر؟».

ولی در ارتکاز من این است که دقیقاً «سیره» و «بناء» مرادف نیست؛ اگر بخواهیم «بناء» را با توجه به معنای عرفی آن (نه معنای اصطلاحی اش) معنا کنیم، می توانیم بگوییم: «بناء» را در جایی به کار می بریم که التزامی در کار باشد؛ مثلًا می گویند: «بنا دارم فلان کار را انجام بدهم». اگر «بناء» در اثر اضافه شدن به «عقلاء» همین معنای لغوی اش را حفظ کند، «بناء عقلاء» التزامات عقلائیه است در مواردی که سیره و سلوک عملیه وجود دارد. سلوک را به هر عملی نمی گویند، به عملی می گویند که شما التزام بر تکرارش دارید. پس سیره، یک «عمل» است اعم از این که جوارحی باشد یا جوانحی. ولی بناء، یک «حالت» است؛ یک حالت ذهنی و جوانحی است. (1) وقتی می گوییم: «بناء عقلا، بر ملکیت است.»، یعنی بناء عقلاء، بر اعتبار ملکیت است.

۱- [۱] - در خارج از کلاس درس، استاد تصریح کردند که تفاوت سیره با بناء، در جوارحی بودن و جوانحی بودن نیست چون سیره هم ممکن است جوانحی باشد مثل اعتبار ملکیت. استاد تصریح فرمودند که: مصبّ اختلاف شان، در این است که سیره «عمل» است ولی بناء «حالت» است. مقرر.

ارتکاز عقلاء

ارتکاز، یک امر ذهنی است؛ به باورها و تصدیقات مرکوزه در اذهان عقلا، «ارتکاز عقلا» می گویند. مثلًا در حق التألیف، تارتاً می گوییم: «در سیره ی عقلاء حق التألیف ثابت است.»؛ یعنی عقلای عالم برای مؤلف، حق التألیف را اعتبارمی کنند. تارتاً می گوییم: «حق التألیف، ثابت است به بناء عقلا.»؛ یعنی ملتزم هستند که برای مؤلف، حق التألیف اعتبارکنند. تارتاً می گوییم: «حق التألیف، ثابت است به ارتکاز عقلاء»؛ یعنی تصدیق به وجود این حق برای مؤلف، تصدیقی است جاافتاده در اذهان مردم.

التزام عملی، چیزی جز عمل نیست؛ در التزام عملی، دو التزام (ذهنی و عملی) نداریم. سیره، یعنی عمل. بناء، یعنی التزام.

حق واقعاً وجود دارد، اما وجود اعتباری دارد.

سیره با بناء به لحاظ «مصداقی» تباین دارند؛ چون سیره «سلوک عملی» است، ولی بناء یک «حالت» است. و به لحاظ «موردی» ارتکاز اعم از بناء است؛ چون ممکن است عقلاء ارتکازی داشته باشند که هنوز حالت «التزام» نسبت به آن ارتکاز در آنها

ایجادنشده باشد مثل همان حق التألیف. (۱)

رابطه ی سیره با ارتکاز

دقت بشود که اگر ما «سیره» را در مقایسه با «ارتکاز» درنظربگیریم، واضح است که به لحاظ «مصداقی» تباین دارند؛ چون سیره، سلوک عملی است؛ (اعم از عمل خارجی یا اعتبار ذهنی)، ولی ارتکاز، التزام، حالت ذهنی و روانی است. اما مورداً ارتکاز اعم است از سیره؛ یعنی گاهی ارتکاز هست اما سیره نیست؛ (چون اگر شرایط را برایشان توضیح بدهیم که مثلاً «حق التألیف» این است، ارتکاز آنها این است که این حق هم محترم است.) پس با این که تا زمان ائمه درباره ی «اعتبار الحق للمؤلف» اصلاً چنین سلوکی و اعتباری محقق نشده بود، ولی «حق التألیف»، در زمان شارع (یعنی در زمان پیامبر) هم مرتکز در انسان های عاقل بوده. پس این ارتکاز، به لحاظ موردی، اعم است از سیره و بناء. در طول زندگی هزاران ساله این باورها و سلوک ها پیداشده و منتقل شده است.

۱- [۲] - این پاراگراف را استاد در خارج از کلاس درس فرمودند.

در مانحن فیه هم ما با مشهور فقط در «مصداق» اختلاف داریم؛ اگر مشهور از ما بپذیرند که بیع خمر بین دو مسلمان باطل عند العقلاست و همینطور اگر در مصادیقِ اختلافیِ دیگر هم نظر ما را بپذیرد، «سیره ی عقلا» را مثل ما تعریف می کند به: «السلوك الاجتماعی المؤید من قِبل العقلاء». پس اختلاف ما با مشهور، فقط در مصداق است؛ اگر در مصادیق

اشکال: اگر آن زمان نشر نبوده، پس چطور ممکن است انسان های زمان شارع چنین ارتکازی داشته اند؟

پاسخ: چون مصداق کبرای دیگری است؛ و آن، احترام عمل انسان است. سابقه ی عمل انسان، به قبل از زمان پیامبر اسلام برمی گردد و این احترام عمل ارتکازاً و بناءً و سیرتاً شکل گرفته بوده. حق حیازت، حق احیاء، تمام این حقوق، زیرمجموعه ی همین حق است؛ یعنی ما نسبت به نتیجه ی عمل مان حقی پیدامی کنیم طوری که دیگری حق انتفاع از عمل کسی را ندارد الا به اذن صاحب عمل.

دو تفاوت سیره با ارتکاز

شاید در آینده به بحث «ارتکاز» برنگردیم، پس همینجا دو نکته درباره ی «ارتکاز» را بگوییم:

فرق اول: اثبات امضای شارع از سکوت مقابل ارتکاز

نکته ی اولی که علما به آن توجه کرده اند، این است که اگر شارع در مقابل یك ارتکازی مثل «محترم بودن عمل انسان ها» سکوت کرد، آیا از این سکوت می توانیم استفاده کنیم که شارع این ارتکاز را امضا کرده است؟

مشهور: عدم ظهور مطلقاً

به اعتقاد مشهور علمای ما، «سکوت در مقابل ارتکاز» هیچ ظهوری در امضای امر ارتکازی ندارد، به خلاف «سیره»؛ شارع در مقابل هر سلوك عملی که سکوت کند، سکوتش ظهور در امضا دارد. مثلاً اگر شارع درباره ی ملکیت صیاد (که سیره است) سکوت کرد، ظهورش در این است که این ملکیت را امضاکرده است. اما اگر در مقابل ارتکاز سکوت کند، سکوتش اثری ندارد.

شهیدصدر: تفصیل

مرحوم آقای صدر تفصیل فرموده اند؛ اگر ارتکازی باشد که مصادیق عدیده داشته باشد اما یک مصداقش در عصر شارع تجسد پیداکند، شارع اگر در مقابل آن مصداق سکوت کرد، این سکوت ظهور دارد در امضای کل آن ارتکازی که این سیره هم مصداقش است. پس طبق تفصیل مرحوم آقای صدر سیره اگر ناشی بشود از یک ارتکاز اعم و شارع در مقابل سیره سکوت کند، شارع کل ارتکاز را امضاکرده است. مثلاً حق التألیف درواقع صغرای احترام عمل انسان است، یکی از مصادیق احترام عمل انسان «حق التألیف» است، مصداق دیگرش «حق حیازت» است. در زمان شارع نشر نبوده، ولی صید بوده؛ در مقابل شارع حیازت می شده و شارع سکوت می کرده، استفاده می شود که نه تنها این سیره را امضاکرده، بلکه ارتکاز منشأ این سیره را امضا کرده، و آن «احترام عمل انسان» است.

به تعبیر دیگر مرحوم آقای صدر گفتند: علاوه بر این که سکوت در مقابل «سیره» امضاء است، سکوت در مقابل ارتکاز هم امضاء است به شرطی که ارتکاز، یکی از مصادیقش در عصر شارع تجسد خارجی پیداکرده باشد.

در آینده وارد نقد هر دو مطلب خواهم شد که: آیا سکوت در مقابل سیره امضاء است؟ و آیا سکوت در مقابل مصداقی از یک ارتکاز، امضای آن ارتکاز است؟

فرق دوم: ارتکاز مانع انعقاد اطلاق می شود

فرق دومی که برای ارتکاز و سیره گفته شده و اثر دومی که برای ارتکاز گفته شده، این است که گفته اند: هر جا که ارتکازی شکل بگیرد و ما یک ظهور اطلاقی بر خلافش داشته باشیم، از ابتدا مانع انعقاد اطلاق می شود. مثلاً در اذهان ما اهم را بر مهم ترجیح می دهیم؛ اگر تزاحم بشود بین نجات گوسفند و مرغ، گوسفند را از آب می گیریم نه مرغ؛ چون مالیت گوسفند بیشتر است و تنها جهت شان همین اهمیت مالی است. این، یک امر مرکوزی است.

مثلاً ـ فرض کنید پدری به بچه اش می گوید: «در زندگی ات اگر می خواهی رستگار بشوی، هیچ وقت دروغ نگو.»، فردا دزدی از او می پرسد: «پدرت پول هایش را کجا مخفی می کند؟»، این بچه هم می فهمد که باید دروغ بگوید تا دزد را از پول های پدرش دورکند. چرا می فهمد که اینجا نباید از نصیحت پدرش تبعیت کند؟ چون ارتکاز اهمیت مال، مانع انعقاد اطلاق آن کلام که «هیچ وقت دروغ نگو» می شود؛ اینجا تزاحم شده، اگر راست بگوید پول های پدرش غارت می شود، اگر دروغ بگوید نصیحت پدرش را زیر پا نهاده، در این تزاحم، این ارتکاز که «پول را باید حفظ کرد» مانع انعقاد اطلاق می شود. و در استظهارات ما، توجه به این نکته بسیار مهم است، وگرنه دست مان از بسیاری از اطلاقات کوتاه می شود.

مثلاً ـ غیبت در امر ازدواج یا غیبت برای نجات جان کسی، تخصیص نیست؛ آن ادله اینجا را اصلاً نمی گیرد؛ ارتکاز تقدیم اهم، اصلاً مانع انعقاد اطلاق می شود. این ارتکاز، چنین نقشی دارد؛ که مانع انعقاد بسیاری از اطلاقات می شود.

خلاصه

پس «سیره» یعنی سلوک عملی، «بناء» یعنی التزام قلبی به این سلوک، «ارتکاز» یعنی تصدیق مرکوز و مترسّخ عند العقلاء. و این سه، مصداقاً مباین هستند، اما مورداً ارتکاز اعم از سیره و بناء است.

هذا تمام الکلام در جهت ثانیه، إن شاءالله جلسه ی آینده واردمی شویم در جهت ثالثه: معنای اعتبار سیره ی عقلا.

مبحث سادس: حجج و امارات (سیره / سیره ی عقلاء / جهت ثالثه: معنای اعتبار سیره) ۹۶/۰۶/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مبحث سادس: حجج و امارات (سیره / سیره ی عقلاء / جهت ثالثه: معنای اعتبار سیره)

جهت ثالثه: معنای اعتبار سیره

در بین علمای ما، چه در مباحث علم اصول و چه در مسائل علم فقه، بسیار متداول است که در مقام «استدلال» از سیره ی عقلا استفاده می کنند. مثلاً می گویند: ظهور حجت است للسیره، خبر واحد حجت است للسیره، تلف تحت الید موجب ضمان است عند العقلاء یا للسیره، یا عمل انسان محترم است للسیره، یا عقد لازم است للسیره، بعضی گفته اند: حق فسخ مغبون هم للسیره است. بنابراین سیره ی عقلاء برای اثبات بسیاری از مسائل اصولی یا فقهی مورد استناد قرارمی گیرد و معتبر و حجت است. معنای این اعتبار و حجیت چیست؟ ابتدا باید معانی حجت را بررسی کنیم، سپس ببینیم: آیا سیره ی معتبره هم حجت است؟ یا به معنای دیگری است؟

سیره ی عقلا، هیچ یک از معانی اصطلاحیِ «حجت» نیست

«حجت» به سه معنا به کار برده می شود: عرفی، منطقی، و اصولی.

معنای عرفی

معنای عرفیِ حجت «ما یُحتجّ به» است؛ مثلاً به قول طبیب یا به قول اهل خبره احتجاج می کنند، پس قول اهل خبره حجت است.

سیره ی عقلا، حجت عرفی نیست

«سیره ی عقلا» حجتِ به معنای عرفی نیست؛ یعنی در معنای عرفیه ی «حجت»، فقیه یا اصولی نمی تواند به سیره تمسک کند و بگوید: «خبر ثقه، حجت است، للسیره.»؛ چون اگر بگوید: «حجت است عند العقلاء؛ دلیل مان هم سیره ی عقلاست.»، اولاً دلیل عین مدعاست، و ثانیاً حجیت عند العقلاء به درد ما نمی خورد؛ ما دنبال حجتی هستیم که بتوانیم روز قیامت پاسخگو باشیم (۱) . اگر بگوید: «عند الشارع حجت است؛ چون عند العقلاء حجت است.»، در این صورت، دلیلْ ربطی به مدعا ندارد.

ص: ۲۲

۱- [۱] - «ثانیاً» از مقرر است.

معنای منطقی

معنای منطقی «حجت» در منطق

معنای منطقی حجت، قیاس است؛ یعنی مجموعه ی صغری و کبری. «نتیجه» خارج از قیاس است. واضح است که سیره ی عقلا قیاس نیست؛ مجموعه ی دو قضیه نیست. سیره، یک سلوک عملی است، ربطی به قیاس ندارد.

معنای منطقی «حجت» در اصول

در «منطق» معنای دیگری هم برای «حجت» درست شده به معنای «حد وسط»؛ اصولی ها وقتی می گویند: «حجت منطقی»، مرادشان «حدوسط» است.

سؤال: این اصطلاح دوم از «حجت»، آیا اصولی است؟

پاسخ: نه، اصولی ها این اصطلاح را به عهده ی منطق گذاشته اند.

سیره ی عقلا که در «اصول» واسطه می شود برای استنباط حکم اصولی یا فقهی، حجتِ به این معنا هم نیست؛ از حدوسط بین اکبر و اصغر، نمی توانیم پل بزنیم به یک مسأله ی اصولی یا فقهی. شما هیچ قیاسی نمی توانید درست کنید که حدوسطش سیره ی عقلاـ باشد؛ چون حدوسط در «منطق» یک معنای بسیط یا مرکب ناقص است، ولی سیره ی عقلا در «اصول» یک گزاره و مرکب تامّ است.

در «اصول» رابطه ی حجج با نتیجه، تطبیقی نیست، توسیطی است؛ یعنی واسطه می شود برای اثبات حکم اصولی یا فقهی. و در «منطق» رابطه ی حدوسط با نتیجه، توسیطی نیست، تطبیقی است؛ یعنی نتیجه منطبق بر حدوسط می شود.

معنای اصولی

معنای اصولی را به دو بیان می توانیم تبیین کنیم (۱) :

۱- [۲] - استاد، تصریح به «دو بیان» نکردند، بیان اول را در ابتدای جلسه در توضیح محل نزاع و اهمیت بحث فرمودند؛ که از طرفی در فقه و اصول از «حجیت سیره ی عقلاء» بسیار استفاده می شود، و از طرف دیگر سیره ی عقلاء، حجت اصولی نیست! مقرر.

بیان اول: قطع و اماره و اصل عملی

حجج در اصول، عبارت است از قطع، اماره یا اصل عملی. در علم «اصول» بر غیر از این سه، اطلاق حجت نمی کنند. سیره، نه اصل عملی است، نه اماره است، نه قطع است. پس به هیچ یک از این سه معنا، به سیره «حجت» اطلاق نمی شود. پس سیره ی عقلا، از حجج اصولی نیست؛ یعنی نمی توانیم بگوییم: «یکی از حجج در علم اصول، سیره ی عقلاست.».

بیان دوم: معذِّر و منجِّز

معنای اصولیِ «حجت»، معذِّر و منجِّز است؛ حجت اصولی، اگر به «تکلیف فعلی» تعلق گرفت و درواقع چنین تکلیفی وجود داشت، آن حجتْ منجِّز است و آن تکلیفْ منجَّز است. و اگر به «عدم تکلیف فعلی» تعلق گرفت درحالی که تکلیف فعلی وجود داشت، آن حجتْ معذِّر است و آن تکلیفْ معذَّر است. استحقاق عقوبت است عقلاً.

«سیره ی عقلا» متصف به منجِّز و معذِّر نمی شود؛ چون سیره ی عقلا، به تکلیف فعلی، وجوداً یا عدماً تعلق نمی گیرد؛ مثلاً اگر ثقه ای گفت: «این مایع حرام است»، این حجت تعلق گرفته به تکلیف فعلی. اگر ثقه ای بگوید: «این مایع حرام نیست»، این حجت تعلق گرفته به عدم تکلیف فعلی. ولی سیره ی عقلا، نه به وجود تکلیف فعلی تعلق می گیرد و نه به عدم آن؛ هیچ وقت نمی گوییم: «عند العقلاء، شرب این مایع، حرمت فعلیه دارد، یا حرمت فعلیه ندارد.».

إن قلت: شما می گویید: «حجت اصولی، که به معنای منجِّز و معذِّر است، فقط به تکلیف فعلی یا عدم آن تعلق می گیرد.»، اگر ثقه ای بگوید: «شرب این مایع، حرام است.»، حجت به تکلیف فعلیِ «حرمت» تعلق گرفته. ولی اگر ثقه ای بگوید: «این مایع، خمر است.»، در این صورت حجت به تکلیف تعلق نگرفته، چرا می گویید: «منجِّز است»؟!

ص: ۲۴

قلت: در جای خودش گفته ایم که «حجت» ممکن است به مـدلول التزامیِ یک کلام تعلق بگیرد. در این مثال، مـدلول التزامیِ این خبر، این است که: «این مایع، بر شما حرمت فعلیه دارد.»، و در باب «خبر» فرقی بین مدالیل مطابقی و التزامی نیست.

پس حجت اصولی بایـد دائماً به یک امری تعلق بگیرد که آن امر بتواند به تکلیف فعلی، به مدلول مطابقی یا به مدلول التزامی اش تعلق بگیرد. و حجت اصولی، تکلیف فعلی را منجَّز می کنـد اگر به وجودش تعلق بگیرد، و معـذَّر می کنـد اگر به عدمش تعلق بگیرد.

نتیجه: مقصود، اعتبار سیره ی عقلاست

بنابراین سیره ی عقلاء، نه حجت به معنای عرفی است، نه حجت به معنای منطقی است، و نه حجت به معنای اصولی است. پس تعبیر «حجیت سیره ی عقلا»، تسامحی است؛ مرادشان «اعتبار» است.

معنای حجیت و اعتبار سیره ی عقلا

حـال کـه مقصـود از حجیـت سـیره ی عقلاء اعتبـار آن اسـت، سؤال می شـود: ایـن کـه می گـوییم: «سـیره اعتبـار دارد» و در استدلالات به آن استدلال می کنند، مراد چیست؟

شارع نسبت به «سیره» از سه موقف خارج نیست: ایجابی، سلبی، سکوت.

فرض کنیم سیره ی عقلا بر این است که خبر واحد حجت است؛ یعنی منجِّر و معذِّر است و به خبر واحد عمل می کنند. موقف شارع، یکی از این سه موقف است:

موقف اول، «قبول» است: شارع، در دایره ی مولویت خودش، این سلوک را می پذیرد.

موقف دوم، «عـدم قبول» است: شـارع، این سـلوک را نفی می کنـد و می گویـد: «من در دایره ی مولویت خودم، عمل به خبر واحد را قبول نمی کنم.».

موقف سوم، «سکوت» است: شارع، نه قبول می کند و نه ردمی کند؛ بیانی ندارد، و اگر هم بیانی دارد اعتبارش ثابت نشده.

در موقف اول و دوم، بودن سیره و نبودنش، کالحجر فی جنب الانسان است؛ خود این سیره هیچ اثری ندارد، مهم بیان شارع است. در موقف سوم که سکوت می کند، اینجاست که اصولیین و فقها از این سکوت استفاده می کنند که شارع مقدس، سیره ی عقلا را در دایره ی مولویت خودش پذیرفته است.

مثال اول: خبر واحد

خبر واحد در دایره ی بین انسان ها حجت است، یعنی منجِّز و معذِّر است. اگر شارع سکوت کرد، عقلا، درست است که در رابطه ی بین انسان با خداوند ساکتند، اما در رابطه ی عبد و مولای عرفی، ساکت نیستند و حکم به قبول این سیره سلوک می کنند. علمای ما، «سکوت شارع» به ضمیمه ی «سلوک عقلایی بین عبد و مولای عقلایی» را کنار هم گذاشته اند و به این نتیجه رسیده اند که این سلوک و این سیره را خداوند در رابطه ی بین خودش و عبید و مکلفین قبول کرده است. بعد از این که خداوند این سلوک را قبول می کند، آن وقت است که خواهیم گفت: «در رابطه ی بین انسان با خداوند، حجیت معنا پیدامی کند.»؛ اگر استفاده کردیم که خداوند خبر واحد را در رابطه ی بین انسان با خداوند می پذیرد، در روز قیامت اگر خداوند کسی را که به خبر واحد عمل کرده مجازات کند، عقلاً قبیح است، و صدور قبیح از خداوند عالم، محال است. پس حجیت خبر واحد در دایره ی تکالیف شرعی، به این معناست که منجِّز است اگر به تکلیف تعلق بگیرد، و معذِّر است اگر به عدم تکلیف تعلق بگیرد.

مثال دوم: تلف تحت الید

در سیره ی عقلا، تلف تحت الید، سبب ضمان است؛ یعنی اگر مالی، ملک زید باشد و تحت ید عدوانی تلف بشود، عقلا ید را ضامن می دانند، پس عقلائاً ضامن است، آیا شرعاً هم ضامن است؟ فقها از سیره ی عقلا و سکوت شارع مقابل این سیره، استفاده ی ضمان شرعی کرده اند.

ص: ۲۶

سؤال: تلف تحت ید، شبهه ی حکمیه است، چرا این مثال اصولی است؟

پاسخ: چون در طریق استنباط نیست، خودش حکم شرعی است، پس مسأله ی اصولی نیست. حکم اصولی، حجیت در شبهات حکمیه است. حکم فقهی، هر حکمی غیر از این است: چه موضوعیه، و چه حکمیه. اینجاست که «اعتبار» پیدامی شود؛ چون باید «سیره» را احرازکنیم.

مثال سوم: ترغیب

گفته اند: ترغیب، از سبب ضمان نیست؛ کسی سنگی به دست عمرو می دهد و به او می گوید که: «زید، خیلی آدم بدی است؛ شیشه ی خانه ی زید را بشکن.»، فقها می گویند: «ولو اگر ترغیب عمرو نبود، شیشه ی زید شکسته نمی شد.»، ولی این شخص مرغِّب نزد عقلا ضامن نیست. پس، از طرفی «سیره ی عقلا» را داریم بر عدم ضمان، و از طرف دیگر «سکوت شارع» را هم داریم، نتیجه گرفته اند: «ترغیب، سبب ضمان نیست»؛ در روز قیامت اگر ثابت شد که: «همانطور که اتلاف سبب ضمان است، ترغیب هم سبب ضمان است.»، فقها می گویند: «ولو مرغِّب هم ضامن هم بوده و نرفته پول بدهد، ولی خداوند او را عقاب نمی کند که چرا نرفته خسارت زید را جبران کند.»؛ دلیل شان سیره ی عقلا و سکوت شارع است.

نتیجه: سیره، جزءالحجه ی عرفی است

پس اعتبار سیره، به این معنی است که وقتی عقلا سلوکی را دارند و شارع در قبال آن سلوک، موقف «سکوت» را برگزیده است، از مجموع این سیره و سکوت شارع، رضایت شارع نسبت به این سیره را احرازمی کنیم.

سؤال: حجت آیا «سکوت معصوم» است؟

پاسخ: نه. این که «چی معذِّر است و چی منجِّز است؟»، بحث ما در نحوه ی استفاده از «سکوت» است؛ کسانی که می گویند: «سکوت ظهور دارد»، این ظهور، معذِّر و منجِّز است. کسانی که گفته اند: «ظهور ندارد ولی ما قطع پیدامی کنیم»، منجزشان «قطع» است؛ سیره، از اسباب تکوینی قطع است. در تقریرات بحث إن شاءالله می آید که: «چه چیزی حجت اصولی است؟».

پس اعتبار فقط همین قدر است که وقتی یک «سیره» به «سکوت شارع» گره می خورد، ما از این مجموعه، یک حکم شرعی استفاده می کنیم، چه حکم شرعی اصولی که حجیت است، و چه حکم شرعی فقهی، چه حکمیه و چه موضوعیه.

حجت، ما یُحتجّ به است. ما یحتاج به، اعم از حجت اصولی و عرفی است. ما یحتج به، مجموع سیره و سکوت است. پس سیره، جزء حجت است، جزءالحجه ی عرفی است. سرعت خورشید در هر ثانیه این مقدار است، چرا علمای فیزیک این را گفته اند؟ به فلان حجت. اینجا حجت اصولی معنی ندارد، در این مثال و در بحث سیره ی عقلا، «حجت» به معنای «ما یحتجّ به» است. پس سیره، جزءالحجت است، جزءالحجه ی عرفی است.

در «حجت عرفی» گاهی اصلاً بحث «تنجّز و تعذّر» مطرح نیست، مثال ی زیادی دارد؛ مثلاً ضمانی داریم که تنجّزآور نیست؛ فقها می گویند: «مسلمان نسبت به غیرمسلمان ضامن می شود، اما این ضمان تنجّز برنمی دارد.»؛ مثلاً- اگر شما از یک غیرمسلمان پتو بخرید، ذمه ی شما به ثمن آن پتو مشغول است، اما ضمانی است که هیچ وقت تنجز نمی آورد؛ اگر دادی، آدم بااخلاقی هستی، اگر ندادی، متدین بی اخلاقی هستی، ولی روز قیامت به شما نمی گویند: «چرا پول آن فروشنده ی یهودی را ندادی؟». این، ضمانی است که تنجّزآور نیست. این مباحث را در آینده اشاره خواهیم کرد. إن شاءالله.

مباحث پیش رو در بحث «سیره»

ما در علم اصول می خواهیم این استفاده را توضیح بدهیم که: «بر چه اساسی است؟»؛ چرا تا شارع سکوت می کند، فقها حجیت را استفاده می کنند؟ و دایره اش کجاست؟ و تمام بحث اصولی ما اینجاست که در مسأله ی اصولی، کجا می توانیم از این سکوت و این سیره استفاده کنیم؟ إن شاءالله خواهیم گفت که این سیره، دایره ی وسیعی دارد.

ص: ۲۸

مسأله ی اصولی، فقط یک مسأله است: حجیت و عدم حجیت در دایره ی شبهات حکمیه. حتی در دایره ی شبهات موضوعیه، بحث اصولی نیست. و اصولی، به مناسبت وارد یک بحث دیگری هم شده است؛ که فقیه کجا می تواند از این سکوت و سیره استفاده کند؟

مبحث سادس: حجج و امارات (سیره / سیره ی عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره) ۹۶/۰۶/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مبحث سادس: حجج و امارات (سیره / سیره ی عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره)

خلاصه مباحث گذشته:

در جهت سوم «اعتبار سیره» را معناکردیم؛ گفتیم: سیره ی عقلا متصف به حجیت نمی شود؛ چه به معنای عرفی، چه به معنای منطقی، و چه به معنای اصولی. گفتیم که تعبیر «حجت» درباره ی «سیره ی عقلا» تسامحی است؛ به این معناست که وقتی سیره کنار سکوت شارع قراربگیرد، از این مجموعه امضای شارع فهمیده می شود، به این اعتبار که جزء «حجت عرفی» است به آن «حجت» گفته می شود.

جهت رابعه: اعتبار سیره

بحث امروز ما، در جهت رابعه است فی اعتبار السیره. به همان معنایی که گفتیم، آیا سیره ی عقلا معتبر است؟ آیا می توانیم از کنار هم گذاشتن یک سیره و یک سکوت، امضای شارع را استفاده کنیم؟ یا نمی توانیم؟ در این جهت، از دو مقام بحث می کنیم:

در مقام اول، بحث ما در جایی است که مصبّ سیره، حجیتِ به معنای اصولی است. مثلاً عند العقلاء، خبر واحد حجت است، عند العقلاء خبرین متعارضین حجت نیست، عند العقلاء قیاس حجت نیست، عند العقلاء قول اهل لغت حجت است، مصبّ سیره در تمام این امثله «حجیت» به معنای «منجِّزیت و معذِّریت» است.

ص: ۲۹

در مقام ثانی، بحث ما در جایی است که مصبّ سیره، غیر حجیت است؛ ضمان، ولایت، سلطنت، احترام عمل، حق، یا استحقاق. مثلاً می گوییم: عند العقلاء حیازت مملِّک است، عند العقلاء پدر و جد ولایت دارند بر صغیر، عند العقلا ورّاث ولایت دارند بر میت، عند العقلا انسان سلطنت دارد بر اموال و نفس خودش، عند العقلا اتلاف سبب ضمان است، عند العقلا غرور از اسباب ضمان است، عند العقلا تکلیف از مُکرَه ساقط است، عند العقلا تکلیف از عاجز ساقط است. مصبّ سیره در تمام این امثله، اموری است غیر از حجت.

مقام اول: مصبّ سیره حجت اصولی است

مقدمه

مقدمتاً سه نکته را عرض می کنم، بعد وارد بحث از حجیت سیره در مقام اول می شویم:

نکته ی اول: معنای حجیت این سیره

نکته ی اول این است که: معنای حجیت سیره ای که مصبّش حجت اصولی است، چیست؟

توضیح فعلیت تکلیف

تکلیف، بر دو قسم است: فعلی و غیرفعلی. فعلیت تکلیف، به تحقق موضوعش است. مثلاً ـ عند العقلا ـ خیانت در امانت ممنوع است، رعایت قانون واجب است، سرقت حرام است، وفاء به عهد واجب است، وفاء به شروط ضمنیه واجب است، تمام اینها تکالیف عقلائیه است. تکالیف عقلائیه، دقیقاً مثل تکالیف شرعیه دو مرحله دارد: جعل و فعلیت. در مرحله ی فعلیت، تکالیف عقلائیه، دائرمدار فعلیت و تحقق موضوعش در خارج است. الآن امانتی نزد من نیست، اما اگر امانتی نزد من محقق شد، بر من رد این امانت عند المطالبه واجب است. پس فعلیت تکالیف عقلائیه، مثل فعلیت تکالیف شرعیه، دائرمدار تحقق موضوعش است.

توضیح تنجّز تکلیف

فعلیت، دو قسم است: منجَّز و غیرمنجز؛ تکلیف فعلی منجَّز، آن تکلیف فعلی ای است که مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت است، و تکلیف فعلی غیرمنجَّز، آن تکلیف فعلی ای است که مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت نیست. مراد از استحقاق عقوبت، یعنی استحقاق عقوبت عند العقلاء.

ص: ۳۰

اگر یک تکلیف فعلی داشته باشم و آن تکلیف فعلیْ منجِّز نداشته باشد، تکلیف فعلی غیرمنجَّز است. اما اگر تکلیف فعلی داشته باشم و منجِّز داشته باشد مثلاً ثقه ای بگوید این تکلیف هست، این تکلیف فعلی بر من منجَّز می شود. اگر مثلاً ثقه ای گفت: «این مال، ملک غیر نیست.»، یا گفت: «مالک به شما اجازه داده است» درحالی که ملک غیر بود یا مالک اجازه نداده بود، در این صورت این تصرف شما عندالعقلاء ممنوع است (یعنی تکلیف فعلی هست) ولی بر شما منجَّز نیست.

سکوت عقلا نسبت به تکالیف الهی

عقلا در رابطه با «تکالیف الهی» موقفی ندارند؛ خبر ثقه اگر به نفی «تکلیف شرعی» تعلق بگیرد، عقلا هیچ حرفی ندارند؛ اگر ثقه ای بگوید: «این آب نجس است»، من اگر با این تکلیف مخالفت کنم و آن را شرب کنم، عقلا نسبت به استحقاق عقوبت من، قضاوتی ندارند. مثلاً ربا در بین عقلا اصلاً حرام نیست؛ چون انسان سلطنت بر اموال خودش دارد، پس ربا عند العقلاء هیچ منعی ندارد، خصوصاً ربای بیعی.

سؤال: با توجه به این که ضرری که در قیامت به انسان می رسد، ضرر معتنابهی است، آیا این باعث نمی شود که در مخالفت با تکالیف شرعی عقلا موقفی داشته باشند؟

پاسخ: دفع آن ضرر، مربوط به عقل است نه عقلا، دفع ضرر هم فطری است نه عقلی.

معنای حجیت این سیره

در مقام اول که مصبّ سیره «حجت اصولی» است، وقتی می گوییم: «سیره حجت است»، به این معنی است که اگر عقلا تکلیفی داشته باشند و آن تکلیف به فعلیت رسیده باشد، اگر این حجت (مثلاًـ خبر واحد) به «وجود تکلیف» تعلق گرفت تکلیفْ منجَّز می شود یعنی در مخالفتش عند العقلا استحقاق عقوبت هست، و اگر به «عدم تکلیف» تعلق گرفت تکلیفْ معذَّر می شود یعنی در مخالفتش عند العقلاء استحقاق عقوبت نیست.

در علم «اصول» عمده ی بحث، از حجیت اموری است که در شبهات حکمیه می آید؛ مثلاً «ید» نزد عقلا حجت و اماره است، اما هیچ وقت نمی توانیم از این قاعده در اصول بحث کنیم. آن چیزی که به درد اصولی می خورد، آن حججی است که می شود در استنباط احکام از آنها استفاده کرد مثل خبر واحد، ظهور، قول اهل لغت.

مراد از حجیت سیره ای که مصبّش «حجیت اصولی» است، این است که شارع آن سیره را امضاکرده است و درنتیجه تکلیفی که به وسیله ی چنین حجتی اثبات شده، تکلیف منجَّز است. مثلاًـ در رابطه ی بین عقلا، خبر واحد حجت است. در رابطه ی بین عقلا با خداوند، شارع سکوت کرده است و موقفی نسبت به عمل به خبر واحد نگرفته است، از مجموعه ی این سیره بین عقلا از یک طرف، و سکوت شارع نسبت به این سیره از طرف دیگر، برداشت می کنیم که شارع این سیره را امضاکرده است. پس وقتی می گوییم: «سیره ی عقلا حجت است»، به این معنا مرادمان است.

نکته ی دوم: دو معنای دیگر برای حجیت

خود «حجیت»، در بین عرف و عقلا حتی در لسان علما، به دو معنای دیگر هم کاربرد دارد.

معنای اول: عمل

یکی از آن دو معنا، عبارت است از حجیت به معنای «عمل»؛ مثلاً می گویند: «خبر ثقه، نزد عقلا حجت است.» و مرادشان این است که به آن عمل می کنند، یا مثلاً می گویند: «قطع، نزد عقلا حجت است.» و مرادشان این است که عقلا به قطع شان عمل می کنند. مثلاً می گوییم: در این درس ها کدام استاد درسش از بقیه بهتر است؟ یا از کدام مغازه پارچه بخرم؟ عقلا در پاسخ به این سؤال ها به قول اهل خبره عمل می کنند، یعنی ترتیب اثر می دهند.

ص: ۳۲

حجیت به معنای «عمل»، ربطی به منجزیت و معـذریت ندارد. حتی مثال هایی داریم که چیزی منجِّز و معذِّر نیست ولی عقلا به آن عمل می کنند؛ مثالِ بسـیار واضـحش که ما هم پذیرفته ایم، «اطمینان» است؛ همه ی انسان ها به اطمینان عمل می کنند، اما «اطمینان» نه منجِّز است نه معـذِّر است؛ لـذا اگر کسـی با تکلیف عقلایی مخالفت کرد به این دلیل که اطمینان به عـدم تکلیف داشت، معـذور نیست. همه به اطمینان عمل می کننـد، اما در عین حال گفته ایم منجز و معذر نیست. آن که در ذهن علما بوده که گفته اند: «اطمینان حجت است»، مقصودشان «عمل» بوده است. ولی ما اشکال کرده ایم که این که «حجیت، به معنای عمل کردن است.» اشکالی ندارد، ولی عمل کردن ربطی به بحث ما و حجیت اصولی ندارد.

معنای دوم: احتجاج

معنـای دومی که عنـد العقلاـ برای حجت هست، «احتجـاج» است؛ عقلاـ کثیراً مّـا به شـیئی احتجاج می کننـد؛ مثلًا به قول علما احتجاج می کننـد؛ مثلًا می گوییم: «هر جسـمی، از مولکول تشـکیل شـده است.»، می گوید: «چرا؟»، می گوییم: «چون علمای فیزیک گفته اند»، و او هم قبول می کند؛ حجت ما در این مثال، یعنی آنچه به آن احتجاج می کنیم، قول علمای فیزیک است. این احتجاج هم محل بحث ما نیست؛ تنجز و تعذر عقلایی، در آن معنایی ندارد.

این خیلی مهم است؛ مثلاًـ وقتی می گوییم: «قول اهـل خبره، عنـد العقلاء حجت است.»، بایـد دقت کنیم: «به کـدام معنا حجت است؟»؛ اگر به معنـای این که «به آن احتجاج می کننـد» حجت است، به درد ما نمی خورد. حتماً بایـد قول اهل خبره به معنای «منجِّز و معذِّر» نزد عقلا «حجت» باشد تا به درد ما بخورد.

إن شاءالله نکته ی دوم را فردا عرض می کنم.

ص: ۳۳

سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره عقلا / مقام اول / مقدمه / نکته سوم: معنای نسبیت حجیت) ۹۶/۰۶/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره عقلا / مقام اول / مقدمه / نکته سوم: معنای نسبیت حجیت)

خلاصه مباحث گذشته:

عرض کردیم مصبّ سیره، یا حجیت است، غیر حجیت است. وارد در مقام اول شدیم: جایی که مصب سیره، حجیت است. وقتی می گوییم: «خبر ثقه حجت است»، یعنی اگر خبر ثقه تعلق بگیرد به یک تکلیب فعلی عقلایی، آن تکلیف منجز می شود، و اگر تعلق بگیرد به عدم تکلیف فعلی عقلایی، آن تکلیف معذَّر می شود.

در مقدمه ی این مقام، بعد از مرور معنای اعتبار سیره، یک نکته گفتیم؛ که در کلمات علما، این حجیت، به دو معنای دیگر هم آمده: عمل و مایحتج به. وقتی می گویند: «قطع عند العقلا حجت است»، یعنی عقلا به قطع شان عمل می کنند. وقتی می گویند: «قول اهل خبره حجت است»، یعنی می توانیم در مقام «احتجاج» به قول اهل خبره استدلال کنیم ولو هیچ ربطی به مسأله ی تعذیر و تنجیز نداشته باشد. امروز می خواهیم نکته ی بعدی را بگوییم.

نکته ی سوم: معنای حجیت سیره نسبت به شارع

ما کثیراً مّا «حجیت» را به شارع مقدس نسبت می دهیم و مثلًا می گوییم: «ظهور، عند الشارع حجت است. قیاس، عند الشارع حجت نیست.». و کثیراً مّا «حجیت» را به عقلا نسبت می دهیم و مثلًا می گوییم: «خبر ثقه، عند العقلا حجت است.». «حجیت عند الشارع» یا «حجیت نسبت به شارع» به چه معنایی است؟

ص: ۳۴

تحریر محل نزاع

در اینجا یک شبهه ای مطرح می شود: ما امور نسبی را می توانیم نسبت بدهیم و مثلًا بگوییم: «این غذا، نزد زید خوشمزه است، و همین غذا نزد عمرو بدمزه است.»، اما مثلاً نمی توانیم بگوییم: «این دیوار، نزد زید سفید است، اما نزد عمرو سیاه

است.». اما حجیت، امر نسبی نیست، واقعیت دارد. پس تعبیر «حجیت عند الشارع» یا «حجیت نسبت به شارع» چه معنایی دارد؟

توضیح امور حقیقی، واقعی، و وهمی

در پرانتز، اقسام امور را توضیح بدهم:

امور حقیقی: چیزی که وجود دارد مثل انسان و زید

امور واقعی: چیزی که یا واقعیت دارد ولی وجود ندارد: مثل وجود باری تعالی، یا وجود شریک الباری.

امور وهمی: اموری که نه وجود دارد نه واقعیت دارد، مثل مزه ی غذا.

امور واقعی، بر دو قسم است:

واقعیِ واقعی: اموری که هیچ اعتباری در واقعیت یا عدم واقعیت این امور نقشی ندارد؛ مثل استحاله ی تناقض، مثل استحاله ی تضاد، مثل ضرورت معلول عند وجود علته، یا مثل مالیت یک قطعه طلا.

واقعیِ اعتباری: اموری که واقعیت دارد ولی در طول اعتبار، مثل مالیت یک قطعه اسکناس.

پا درازکردن جلوی کسی، اهانت است. اهانت، امر واقعی است، اما واقعی اعتباری است؛ اگر اجازه داد، واقعاً اهانت نیست. پس پادرازکردن مثل مالیت اسکناس است؛ واقعی اعتباری است.

تصرف در کتاب زید بدون رضایتش، واقعاً قبیح است. ولی اگر اذن بدهد، واقعاً قبیح نیست. پس واقعی اعتباری است؛ اما در طول اعتبار مالک است.

معنای «حجیت عند الشارع»

«حجیت» به معنای منجزیت و معذریت، اینطور نیست که مثل زید یک موجود باشد، بلکه یک خصوصیتی در پاره ای از تکالیف است که اگر کسی با تکلیفی که آن خصوصیت را دارد مخالفت کند، استحقاق عقوبت دارد. پس حجیت، یعنی استحقاق عقوبت و عدم استحقاق عقوبت، و استحقاق عقوبت هم یعنی عدم قبح عقوبت، و عدم قبح عقوبت از امور واقعی است، پس «حجیت» از امور واقعی است. (۱)

۱- [۱] - اگر بخواهیم دقیق تر بررسی کنیم، می توانیم بگوییم: حجیت، واقعی اعتباری است. مشهور قائلند که فقط یک حجیت داریم که واقعی واقعی است، و آن «قطع» است. بقیه ی حجج، واقعی اعتباری است؛ در طول اعتبار واقعیت پیداکرده است. ما از کسانی هستیم که قائلیم اگر قطع حجیت داشته باشد، واقعی اعتباری است. فعلاً بحث ما در غیرقطع است. در هر

صورت، چه در قطع و چه در غیرقطع، حجیت، از امور واقعی است، چه واقعی اعتباری باشد و چه واقعی واقعی باشد.

هر جا شارع مقدس اذن بدهد، واقعاً حجیت پیدامی کند. یعنی اگر شارع بگوید: «در دایره ی تکالیف مولوی من، به خبر واحد می توانید عمل کنید.»، همین که این اذن را بدهد، خبر واحد واقعاً منجّز می شود، اما واقعی اعتباری است؛ واقعاً منجّز است، اما به اعتبار شارع. اذن، اعتبار است؛ یعنی در طول قبول اوست. این، معنای حجیت عند الشارع است.

«حجیت» به هر نحوی که باشد، واقعی است. «نسبیت» و «عندیت»، درباره ی «قطع» (طبق نظر مشهور) معنی ندارد؛ چون حجیت قطع، واقعی واقعی است. «نسبیت» و «عندیت»، درباره ی آن حجیتی معنی دارد که واقعی اعتباری باشد؛ یعنی در طول «اعتبار» واقعیت پیداکرده باشد. در این صورت اگر در طول اعتبار شارع واقعیت پیداکرده باشد اصطلاحاً می گویند: «عند الشارع حجت است»، و اگر در طول اعتبار عقلا واقعیت پیداکرده باشد اصطلاحاً می گویند: «عند العقلاء حجت است». پس معنای «حجیت عند الشارع» این است که حجیت، در طول اعتبار شارع واقعیت پیداکرده است. (۱)

پس حجت نسبت به شارع یا عند الشارع، یعنی واقعیِ اعتباریِ در طول اعتبار شارع است. و حجت نسبت به عقلاء یا عند العقلاء، یعنی واقعیِ اعتباریِ در طول اعتبار عقلاست. نسبی نیست، اما حکم نسبی را دارد؛ مثل مالیت اسکناس است.

پس وقتی می گوییم: «خبر ثقه، در نزد عقلا حجت است»، یعنی حجیت خبر واحد، واقعیت دارد، اما در طول اعتبار عقلا. یعنی تنجّز و تعذر تکالیف عقلایی، در طول اعتبار عقلاست؛ چون اذن داده اند که عمل کنند به خبر ثقه. ما می خواهیم از طریق این سیره، از حجیت عند العقلا، حجیت عند الشارع را اثبات کنیم.

۱- [۲] -این پاراگراف، از مقرر است بر اساس فرمایشات استاد.

دقت کنید که مصبّ سیره در مقام اول، دائماً «حجیت عند العقلاء» است. آن که می خواهیم کشف کنیم، حجیت عند الشارع است. ما می توانیم از سیره ای که مصبّش «حجیت عند العقلاء» است، نتیجه بگیریم «حجیت عند الشارع» را؛ یعنی می توانیم از اذن دادن و قبول داشتن عقلاء نتیجه بگیریم اذن دادن و قبول داشتن شارع را؛ یعنی شارع قبول کرده که من در دایره ی مولویت او، به خبر ثقه عمل کنم.

طبق مبنای مشهور که حجیت قطع را واقعی واقعی می دانند، غلط است بگوییم: «قطع عند الشارع حجت است» یا «قطع عند العقلاء حجت است»؛ چون حجیتش واقعی واقعی است. مثل این است که بگوییم: «این قطعه طلاء در بین مردم ایران مالیت دارد.».

مشهور می گویند: اطمینان، واقعی اعتباری است، یک قولی هم هست که می گوید: واقعی واقعی است. طبق این قول که حجیت اطمینان واقعی واقعی است، «حجیت اطمینان عند الشارع» معنی ندارد.

علمای ما بدون توجه به این ارتکازات، کاربردهایشان دقیق بوده است. ما داریم ذهن علما را بازخوانی می کنیم، علما به این اصطلاحات تصریح نکرده اند؛ در جایی که مرحوم آخوند فرموده: «حجیت قابل جعل نیست»، اینجا یک نفر (شاید مرحوم آقای صدر) اشاره کرده که حجیت واقعی است.

سؤال: آن احتمالی که منجِّز تکلیف است، آیا حجت است؟

پاسخ: احتمال، منجِّز است، حجت نیست. منجزیت احتمال، بر اساس اصطلاح نیست.

سؤال: منظور از معذریت و منجزیت، آیا عقلی است یا عقلائی؟

پاسخ: هر وقت بدون قرینه بیاوریم، مرادمان منجزیت و معذریت عقلی است.

در بحث «انسداد» نزاع معروفی بین «حکومت» و «کشف» داریم، آنجا یک نزاعی داریم که معنای «حکومت» و «کشف» چیست؟ آن بحث، طبق این مبنا حل می شود؛ اگر در حجیت ظن در انسداد «حکومتی» شدیم، معنایش این است که حجیتش واقعیِ واقعی است. اگر «کشفی» شدیم، معنایش این است که واقعی اعتباری است. و نمی شود چیزی که واقعی واقعی است، همان چیزی باشد که واقعی اعتباری است.

عقلاء برای تنجّز تکالیف شان راه هایی دارند. همه ی بحث ما در این است که ببینیم: آیا شارع مقدس، همان روش را در دایره ی تکالیف خودش امضا کرده یا نه؟ شارع نسبت به تکالیف عقلائیه ساکت است، عقلا هم نسبت به تکالیف شرعیه ساکتند. تمام زحمتی که می خواهیم بکشیم، این است که می خواهیم از یک حجت عقلائیه پل بزنیم به یک حجیت شرعیه.

نکته ی چهارم إن شاءالله فردا.

سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره عقلا / مقام اول / مقدمه / نکته ی چهارم: منجِّزیت یا معذِّریت) ۹۶/۰۶/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره عقلا / مقام اول / مقدمه / نکته ی چهارم: منجِّزیت یا معذِّریت)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث سیره ی عقلاء در جهت (اعتبار سیره عقلاء) در مقام اول مقدمتاً نکاتی را عرض می کردیم، امروز نکته ی اخیر را

عرض می کنیم و از جلسه ی بعد وارد بررسی حجیت این سیره می شویم.

نکته ی چهارم: «حجیت سیره»، یا به معنای «منجِّزیت» است یا به معنای «معذِّریت»

مراد از تکلیف

مراد از تکلیف، لزوم است؛ چه وجوب و چه حرمت. و تکلیف، اعم است از شرعی و غیرشرعی. تکلیف اقسامی دارد: شرعی، عرفی، عقلائی، قانونی، و تکلیف شخصی (که مثلاً مولایی به خادم خودش امرمی کند که برود نان بخرد).

ص: ۳۸

اشکال: چرا تکلیف عقلی نداریم؟ بر فرض اثبات حسن و قبح عقلی آیا عقل تکلیف به اجتناب از ظلم نمی کند؟

پاسخ: عقل، تکلیف ندارد؛ چیزی اعتبار نمی کند. مولا که تکلیف جعل می کند، یا عقلاست، یا عرف است، یا شرع است، یا قانون است، یا شخص است.

مراحل تکلیف

تکلیف، سه مرحله دارد: جعل، فعلیت، و تنجّز.

مرحله ی جعل، در طول تشریع است. در کلمات متأخرین به «عملیهالجعل» تعبیرمی کنند. مقوِّم این مرحله، جاعل است.

مرحله ی فعلیت، متقوّم به تحقق موضوع در خارج است؛ اگر موضوع در عالم خارج محقق شد، تکلیف فعلی می شود.

مرحله ی تنجز، عبارت است از این که اگر مکلف با این تکلیف مخالفت کند، عقلاً مستحق عقوبت است؛ یعنی عقلاً عقوبتش قبیح نیست. تکلیفی اگر به مرحله ی سوم رسید، حتماً دو مرحله ی قبل را پشت سر گذاشته است. مقوِّم این مرحله، منجِّز است.

تنجّز تکلیف

تکلیف فعلی، چگونه منجّز می شود؟

مشهور: تنجّز تکلیف، محتاج منجِّز است مطلقاً

قائلین به برائت عقلیه، قائلند که اصل، بر عدم تکلیف است الا ـ این که منجِّزی یک تکلیفی را ثابت کند. بنابراین جعل معذِّریت لازم نیست، کافی است شارع برای چیزی که به تکلیف تعلق گرفته، جعل حجیت نکرده باشد؛ تکلیفی که منجِّز به آن تعلق نگرفته باشد، معذَّر است.

ما فقط یک منجِّز بالذات (بدون جعل) داریم، و آن قطع است؛ قطع اگر به یک تکلیف فعلی تعلق بگیرد، منجَّزمی شود؛ یعنی

در مخالفت با تکلیف فعلی مقطوع، استحقاق عقوبت هست.

غیر از قطع، مولا می تواند طرق دیگر را از طریق اعتبار حجیت، حجت قراربدهد، چنین حجیتی اعتباری است. این طرق دیگر را از چه طریقی می توانیم کشف کنیم؟ از طریق تعلق تنها منجّز بالذات (یعنی قطع) به آن طریق. به چنین طریقی، «حجت مقطوعه» یا «قطعی» می گوییم.

ص: ۳۹

پس تکلیف فعلی فقط در دو حالت منجّز می شود: قطع به آن تعلق بگیرد، یا قطعی به آن تعلق بگیرد؛ یعنی امری به آن تعلق بگیرد که جعل حجیت برای آن امر از طرف مولا مقطوع باشد.

پس خلاصه این که در نظر مشهور، منجّز بالذات قطع است، منجّز بالعرض حجت مقطوعه است، و تکلیف غیرمنجَّز، معذَّر است.

سؤال: آیا معذِّر «جهل» است؟

پاسخ: نه؛ تنجّزش به تعلق منجِّز است، و عدم تنجّزش به عدم تعلق منجّز است. بحث مبسوطش را در «برائت» متعرض می شوم.

شهیدصدر: فقط تنجز تکالیف «شرعیه» محتاج منجِّز است

مرحوم آقای صدر، در تکالیف غیرشرعیه، همان حرف مشهور را می زند؛ یعنی در تکلیف عقلائی، عرفی، قانونی، و شخصی، برائت عقلیه را قبول دارد. و درنتیجه قائل است که در تکالیف غیرشرعیه، اصل بر عدم تکلیف است، و «تنجّز تکلیف» نیازمند منجِّز قطع یا قطعی است.

ولی مرحوم آقای صدر، در شرعیات، منکر برائت عقلیه است و مجرد احتمال را منجِّز تکلیف می داند، ولو احتمال در غایت ضعف باشد؛ حتی اگر کسی احتمالِ یک میلیاردم بدهد که این مایع نجس است درحالی که فی علم الله هم نجس باشد، همان احتمال یک میلیاردم، منجِّز تکلیف حرمت شرب این مایع است. بنابراین مولا برای تنجز تکلیف، احتیاجی به قطع یا حجت مقطوعه ندارد. پس ایشان در تکالیف شرعیه، تنجّز تکلیف را نیازمند منجِّز قطع یا قطعی نمی داند، بلکه مجرد «احتمال» را منجِّز دانسته تعذّر تکلیف را محتاج حجت و معذِّر می داند. به تعبیر دیگر: منجّزیت احتمال، تعلیقی است؛ معلَّق بر عدم جعل معذِّر از طرف شارع است.

یکی از فوارقِ این که «منجِّز تکلیف، قطع یا قطعی است.» با این مبنا که «منجِّز تکلیف، مجرد احتمال است.»، این است که طبق مبنای مشهور مبنی بر «احتیاج تنجّز به منجِّز»، تکالیفی را که مکلَّف احتمال نمی دهد و قطع به عدم آن دارد، شارع نمی تواند برایش منجِّز جعل کند؛ چون حجیت قطع، ذاتی است. به تعبیر دیگر: در نظر مشهور، مولا نمی تواند منجّزیت قطع را از قطع بگیرد. اما امثال آقای صدر می گویند: معذِّریت قطع، تعلیقی است؛ شارع می تواند معذِّریت قطع را بردارد. (۱) البته در نظر ایشان یک مشکل اثباتی هست؛ شارع نمی تواند رفع این تنجّز را به مکلف برساند. ولی ما این مشکل اثباتی را هم حل کردیم.

۱- [۱] - استاد در این جمله به جای «معذریت قطع» فرمودند: «منجزیت قطع»؛ طبق نظر شهیدصدر که مجرد «احتمال» منجِّز است، تعبیر درست این است که قطع به عدم تکلیف معذِّر است، نه این که قطع به تکلیف منجِّز است. مقرر.

مختار: تنجّز تکالیف، محتاج منجِّز نیست مطلقاً

ما هم مثل آقای صدر منکر برائت عقلیه هستیم، با این تفاوت که در همه ی اقسام تکلیف، منکر برائت عقلیه هستیم. درنتیجه از نگاه ما، همه ی تکالیف اینطور است که تنجّز تکلیف نیاز به حجت ندارد، بلکه مجرد «احتمال» منجِّز تکلیف است، و تعذّر تکلیف محتاج حجت و معذِّر است.

بحث ما چون در تکالیف شرعیه است، ثمره ای بین اختلاف ما با صدر نیست.

«حجت» آیا به معنای «منجِّزیت» است یا به معنای «معذِّریت»؟

بنابراین اینطور نیست که «حجت» طبق همه ی مبانی به معنای «منجِّزیت و معذِّریت» باشد؛ طبق مبنای مشهور که قائل به برائت عقلیه هستند، «حجت» فقط به معنای «منجِّز» است. و طبق مختار که منکر برائت عقلیه هستیم و مجرد «احتمال» را منجِّز تکلیف می دانیم، «حجت» فقط به معنای «معذِّر» است. و مرحوم آقای صدر قائل به تفصیل است؛ «حجیت» را در تکالیف شرعیه به معنای «معذِّر» می داند، و در تکالیف غیرشرعیه به معنای «منجِّز» می داند.

بنابراین فقیه و اصولی که دنبال «حجت» می گردد، آیا دنبال «منجِّز» است یا دنبال «معذِّر» است؟ طبق این بحث، قائلین به «برائت عقلیه» دائماً به دنبال جعل منجِّز هستند، و منکرین برائت عقلیه و قائلین به «منجِّزیت احتمال» دائماً به دنبال معذِّر هستند.

در تکالیف غیرشرعیه، مبنای مشهور با مرحوم آقای صدر، همان «برائت عقلیه» است؛ پس حجیت عند العقلاء، درواقع «منجِّزیت» است. ما که در تکالیف غیرشرعیه هم قائل به «منجزیت احتمال» هستیم، طبق این مبنا، «حجیت عند العقلاء» درواقع «معذِّریت» است.

معنای اعتبار یک سیره

بحث، در سیره ای است که مصبّ آن سیره، حجیت اصولی است. گفتیم: تمام بحث ما در «سیره ی عقلا» در این است که می خواهیم ببینیم: «آن سیره ای که عند العقلاء حجت است، آیا عند الشارع هم حجت است؟ یا حجت نیست؟». و گفتیم که «حجیت»، طبق مبنای «برائت عقلیه» فقط «منجِّزیت» است، و طبق مبنای «منجِّزیت احتمال» فقط «معذِّریت» است.

مشهور

درنتیجه مشهور که هم در تکالیف شرعیه و هم در تکالیف غیرشرعیه قائل به «برائت عقلیه» هستند، وقتی که بحث از اعتبار یک سیره می کنند، مقصودشان این است که: این سیره ای که نزد عقلا منجّز است، آیا نزد شارع هم منجّز است؟

مختار

ما که هم در تکالیف شرعیه و هم در تکالیف غیرشرعیه قائل به «منجّزیت احتمال» هستیم، وقتی بحث از اعتبار یک سیره می کنیم، مقصودمان این است که: طبق این مختار، این سیره ای که نزد عقلا معذِّر است، آیا نزد شارع هم معذِّر است؟

شهیدصدر

مرحوم آقای صدر که در تکالیف شرعیه قائل به «منجّزیت احتمال» شد و در تکالیف غیرشرعیه قائل به «برائت عقلیه» شد، وقتی بحث از اعتبار یک سیره می کند، مقصودش این است که: این سیره ای که نزد عقلاـ معذِّر است، آیا نزد شارع منجّز است؟ مثلاًـ امضای سیره ی عقلا در «حجیت خبر ثقه» از طرف شارع، به این معنی است که خبرثقه که نزد عقلا اگر به «وجود تکلیف فعلی عقلائی» تعلق بگیرد منجّز است، نزد شارع اگر به «عدم تکلیف فعلی شرعی» تعلق بگیرد معذِّر است. مرحوم آقای صدر، به این نکته التفات نداشته که آن مبنایی که داشته، اینجا یک دست نیست. مشهور و ما یک دست هستیم؛ در هر دو قسم تکالیف، حجیت را به یک معنا گرفته ایم. آقای صدر توجه نداشته که در یک مقام منکر برائت عقلیه است و در مقام دیگر مثبِت برائت عقلیه است. آقای صدر باید بیانش را عوض کند.

اشکال: چه اشکالی دارد که شهید صدر از سکوت شارع نتیجه بگیرد: «آن سیره ای که نزد عقلا منجّز است، نزد شارع معذِّر است.»؟

ص: ۴۲

پاسخ: بحث، در استظهار ما از کلام شارع است؛ از کلام شارع که سکوتش در این موقف است، می خواهیم «حجیت» را استظهار کنیم. این که طبق مشهور بگوییم: «آنچه نزد عقلا منجِّز است، از سکوت شارع می فهمیم نزد شارع هم منجِّز است.» و این که طبق مختار بگوییم: «آنچه نزد عقلاـ معذِّر است، از سکوت شارع می فهمیم نزد شارع هم معذِّر است.»، این واضح است. ولی این که آقای صدر بگوید: «آنچه نزد عقلا منجِّز است، از سکوت شارع می فهمیم نزد شارع معذِّر است.»، این به آن واضحی نیست، وضوحش را از دست می دهد و مؤونه ی بیشتری می خواهد.

جلسه ی بعد إن شاءالله واردمی شویم در «اعتبار سیره»؛ ببینیم: آن سیره ی که مصبّش «حجت اصولی» است، آیا معتبر است یا معتبر نیست؟ یعنی این امری که سیره ی عقلا بر حجیت آن است، آیا نزد شارع هم حجت است یا حجت نیست؟

مبحث سادس حجج و امارات (سیره / سیره ی عقلاء / جهت رابعه اعتبار سیره) ۹۶/۰۶/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مبحث سادس: حجج و امارات (سیره / سیره ی عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره)

خلاصه مباحث گذشته:

در جهت چهارم در اعتبار سیره عقلاـست. گفتیم: در دو مقام بحث می کنیم؛ مقام اول در جایی است که مصبّ سیره در حجیت است. نکاتی مقدماتی را عرض کردیم، به بررسی خود «اعتبار سیره» رسیدیم.

بررسی اعتبار سیره

دو نکته ی مقدماتی

همانطور که در مقدمه عرض کردم، مشهور چون قائل به برائت عقلیه هستند، پس «حجیت» در نظر مشهور به معنای «منجِّزیت» است. مختار ما، «منجِّزیت احتمال» و انکار «برائت عقلیه» در تمام تکالیف است، پس «حجیت» طبق مختار به معنای «معذِّریت» است. مرحوم آقای صدر، در تکالیف شرعیه منکر «برائت عقلیه» بوده و از نگاه ایشان هم «حجیت» به معنای «معذِّریت» است. ما در این مباحث طبق نظر مشهور مشی می کنیم و احیاناً به مبنای خودمان هم اشاره می کنیم.

ص: ۴۳

به این نکته هم توجه داشته باشید که مراد از تکلیف، تکلیف فعلی است. پس وقتی می گوییم: «تکلیف، با قیام منجِّز بر آن، منجَّز می شود؛ یعنی در مخالفتش استحقاق عقوبت هست.»، اشکال نکنید که: ممکن است آن منجِّز، مصیب نباشد و درنتیجه استحقاق عقوبت لازم نیاید.

محل نزاع

طبق نظر مشهور که «حجیت» را به معنای «منجّزیت» گرفتند و حجت دائماً بر «وجود تکلیف» اقامه می شود نه بر عدم آن، محل نزاع این است که اگر امری مثل خبر ثقه عند العقلا حجت و منجّز بود و درنتیجه در مخالفت با تکلیفی که حجت بر آن اقامه شده عقلاً استحقاق عقوبت بود، آیا می توانیم حجیت آن سیره عند الشارع را ثابت کنیم و درنتیجه در مخالفت با تکلیفی که حجت بر آن اقامه شده استحقاق عقوبت باشد؟

طبق مختار و طبق نظر مرحوم آقای صدر که «حجیت» را به معنای «معذّریت» گرفتیم و حجت دائماً بر «عدم تکلیف» اقامه می شود نه بر وجود آن، محل نزاع این است که اگر امری مثل خبر ثقه عند العقلا حجت و معذِّر بود و درنتیجه با عمل به آن عقلاً استحقاق عقوبت منتفی بشود، آیا می توانیم حجیت آن سیره عند الشارع را ثابت کنیم و درنتیجه موافقت با چنین حجتی استحقاق عقوبت بر تکلیف فعلی واقعی که نزد ما محتمل است ولی معذِّر بر ترکش داریم را منتفی کند؟

در جواب به این مسأله، دو مسلک داریم: عدم وصول ردع، و امضاء.

تبیین دو مسلک در این مسأله

تفسیر دو مسلک طبق نظر مشهور

مسلک «عدم وصول ردع» می گوید: هر حجت و منجِّز عقلائی، همین که از شارع مقدس، ردعی از آن حجت به ما واصل نشود، در دایره ی تکالیف الهیه حجت است و منجِّز، ولو از سکوت «امضا» را نفهمیم؛ چه در لوح واقع اصلاً ردع نکرده باشد، و چه ردع کرده باشد و به ما نرسیده باشد. پس نه تنها «امضا» لازم نیست، بلکه حتی «عدم ردع واقعی» هم لازم نیست.

ص: ۴۴

مسلک «امضا» می گوید: هر حجت عند العقلاء اگر شارع مقدس آن حجت را در دایره ی تکالیف خودش امضاکرد، حجت و منجِّز است. لذا اگر خبرثقه عندالعقلاء حجت باشد و شارع حجیت خبر ثقه را در دایره ی تکالیف خودش امضانکند، خبرثقه در دایره ی تکالیف شرعیه حجت نیست. البته اگر از عدم ردع کشف امضاکردیم، داخل در مسلک دوم است.

سؤال: در مسلک اول، آنچه مهم بود «وصول» بود، آیا در مسلک دوم هم نباید مصبّ آن را روی «عدم وصول» ببریم نه امضای واقعی؟

پاسخ: «امضا» مهم است، «وصول امضا» به درد نمی خورد؛ اگر واصل شده باشد ولی امضا نشده باشد، حجت و منجِّز نیست و کسی که با تکلیفی که «حجت امضانشده ای که توهّم امضای آن شده» مخالفت کرد، فقط متجرّی است، عاصی نیست.

فرض کنید شرب تتن در واقع و نزد شارع حرام است، و فرض کنید ما قطع داریم به این که خبر ثقه منجِّز و حجت است ولی شارع خبر ثقه را به عنوان منجِّز قبول ندارد، و فرض کنید که خبر ثقه ای قائم شده بر حرمت شرب تتن. در این صورت اگر ما با چنین تکلیفی مخالفت کنیم، استحقاق عقاب نداریم؛ چون اگرچه حجت و منجِّزْ طریقیت دارد و مهم «واقع» است، ولی آن تکلیفی که استحقاق عقاب دارد، تکلیف واقعیِ منجَّز است و چنین تکلیفی عند الشارع منجَّز نیست. الا این که از باب «تجرّی» استحقاق عقاب داشته باشد. (۱)

تفسیر دو مسلک طبق مختار

روی مسلک ما و مرحوم آقای صدر، به جای «منجِّز» باید «معذِّر» بگذاریم؛ طبق مبنای ما،

مسلک «عدم وصول ردع» می گوید: هر حجت و معذِّر عقلائی، همین که از شارع مقدس ردعی حجت به ما واصل نشود، در دایره ی تکالیف الهیه حجت است و معذِّر، مطلقاً.

ص: ۴۵

۱- [۱] این پاراگراف، از مقرر است.

مسلک «امضا» می گوید: هر حجت عند العقلاء اگر شارع مقدس آن حجت را در دایره ی تکالیف خودش امضاکرد، حجت و معذِّر است.

مسلک اول: عدم وصول ردع

مسلک اول این بود که هر حجت و منجِّز عقلائی، همین که از شارع مقدس ردعی از آن حجت به ما واصل نشود، در دایره ی تکالیف الهیه حجت است و منجِّز. برای این ادعا دو وجه گفته شده:

وجه اول: حق الطاعه

وجه اول، وجدان است؛ قائل به این وجه، می گوید که خداوند فقط در دایره ی دو تکلیف حق الطاعه دارد: تکلیف قطعی، و تکلیفی که حجت عقلائیه قائم شده بر آن و ردعی هم از شارع نسبت به آن به ما نرسیده است. چرا دایره ی حق الطاعه اینجاست؟ در اینجا نمی شود برهان اقامه کرد؛ وجدانی است.

مناقشه: خداوند حق الطاعه ندارد

این وجه، یک اشکال اساسی دارد؛ که همانطور که قبلاً هم گفتیم، بر فرض حسن و قبح عقلی، اطاعت خداوند حسن است، و عصیانش قبیح است، ولی خداوند چیزی به نام حق الطاعه ندارد، بلکه این یک عنوان تسامحی و ساختگی از ماست.

اما چرا خداوند چنین حقی ندارد؟ چون این حق، هیچ کدام از امور اربعه (حقیقی، واقعی، اعتباری و وهمی) نیست. امور اعتباری، مثل «حق». امور واقعی، مثل «فوقیت». عناوینی هم داریم که هم اعتباری دارد و هم واقعی؛ مثل تقدم؛ «تقدم دیروز بر امروز» واقعی است، اما تقدم «عالم بر جاهل» یا «غنی بر فقیر» یا «شیخ بر شاب» یا «مرد بر زن یا بر عکس»، یا حق تقدم در رانندگی، اینها تقدم های اعتباری است.

حق الطاعه ی خداوند چرا اعتباری نیست؟ اعتباری، درباره ی خداوند بی معناست؛ بی معناست که بگوییم: عقلا این حق را برای خداوند اعتبارکرده اند یا خودش اعتبارکرده است؛ خداوند، بدون جعل، یا بر ما حق الطاعه دارد یا ندارد، اگر ندارد، نمی تواند جعل کند، و اگر بدون جعل دارد، جعلش تحصیل حاصل و بی معناست.

ص: ۴۶

مرحوم آقای صدر قائل است که: «حق الطاعه، نسبت به خداوند، امر واقعی است، و سایر حق الطاعه ها اعتباری است.»، ولی ما حق الطاعه ی واقعی را درک نکردیم. حسن و قبح را تسلّم کرده ایم، اما حق را نپذیرفته ایم.

پس حق الطاعه درباره ی خداوند، اگر اعتباری باشد، بی معناست. حق الطاعه ی واقعی را هم درک نکردیم.

وجه دوم: حُسن طاعت

طبق وجه دوم، اطاعت خداوند عالم وقتی تکلیف فعلی دارد، حسن است. هر تکلیف فعلی مخالفتش عقلاً قبیح نیست. دایره ی حسن و قبح، فقط تکلیف مقطوع است یا تکلیفی که قامت علیه حجهٌ عقلائیهٌ که لم یصل ردعٌ عن العمل به من المولا. دلیلش هم وجدان ماست.

اشکال وجه قبلی (که حق الطاعه درباره ی خداوند بی معناست) به این وجه وارد نیست؛ در بین علمای اصول، حسن و قبح، امر پذیرفته شده ای است. این وجه، درواقع اصلاح شده ی وجه سابق است.

مناقشه ی اول

این وجه دوم هم قابل مناقشه است؛ روی مسلک مشهور:

قبح مخالفت، در دو تکلیف است: تکلیف مقطوع، و تکلیفی که منجّزی بر آن قائم نشده باشد. چون قائل به برائت عقلیه هستند، بنابراین قائل هستند که مخالفت با تکلیفی که مقطوع نباشد و حجت عند المولا هم قائم بر آن نشده باشد، باعث استحقاق عقاب نمی شود.

اشکال: قائلین به این وجه هم می توانند به «وجدان» استدلال کنند.

پاسخ: این وجدان، خلاف مبنای «برائت عقلیه» است.

اشکال: برائت عقلیه را، در غیر از این مورد وجدانی پذیرفته اند.

پاسخ: معنای برائت عقلیه، انکار تکلیف است در غیر از تکلیف مقطوع.

اشکال: با همین عدم ردع، جعل منجِّز کرده است.

پاسخ: این که از این طریق جعل منجز کند، مسلک امضاء است، بحث ما در مسلک «عدم ردع» است.

بنـابراین این تکلیف، طبق مبنـای «برائت عقلیه»، نه مقطوع است، و نه منجِّزی از شـارع به مـا واصـل شـده است، پس مخالفتش قبیح نیست.

اما روی مسـلک ما، مخالفت با تکلیف، در برابر هر تکلیف محتملی قبیـح است. تکلیف غیرمحتمل، غیرمنجَّز است، و خـداوند نمی تواند در این تکلیفِ غیرمنجَّز تصـرف کند و قدرت بر اخراج تکلیف غیرمنجز به تکلیف منجز را ندارد. تکلیف احتمالی، اگرچه به هر درجه از احتمال که باشـد، منجَّز است، اما دست مولا باز است؛ مولا می توانـد تکلیف منجَّز بالاحتمال را به جعل «معـذِّر» معـذَّر کنـد. در مانحن فیه، ما نسبت به «حرمت» احتمال می دهیم، خبرثقه ی دالّ بر «حرمت» قائم بشود یا نشود، اثری نـدارد. مثال را بایـد اینطور بزنیم؛ من احتمال حرمت می دهم، خبر ثقه گفت: «حرام نیست»، حرمت آن بعد از اقامه ی خبر ثقه بر «عدم حرمت آن»، آیا منجَّز است یا منجّز نیست؟ در اینجا می گوییم: «این تکلیف، منجَّز نیست.».

بنابراین در مسـلک مختار، وجـدان ما در «منجزیت احتمال» این است که مجرد احتمال منجِّز است مطلقاً (ولو حجت عقلائیه بر آن قائم شـده باشد)، الا این که معذِّری از طرف شارع به ما رسـیده باشد. و در مانحن فیه چون امضای شارع محرز نشده، پس معذِّری به ما نرسیده است و درنتیجه تکلیفِ محتملْ منجَّز است. (۱)

پس این مسلک، تمام نیست.

مناقشه ی دوم:

بر این مسـلک اشـکال دیگری واردشده؛ که ردع از ناحیه ی مولا واصل شده؛ از تمام حجج عقلائیه یک ردع عامی داریم که واصل شده است. إن شاءالله فردا وارد بحث این ردع عام می شویم.

مبحث سادس حجج و امارات (سیره / سیره عقلاء / جهت رابعه اعتبار سیره / مقام اول) ۹۶/۰۶/۲۶

ص: ۴۸

۱- [۲] این پاراگراف، از مقرر است.

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مبحث سادس: حجج و امارات (سیره / سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره / مقام اول)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در «اعتبار سیره» بود، گفتیم: در اعتبار سیره، دو مسلک داریم: عدم وصول ردع، و امضاء. وارد مسلک عدم وصول ردع شدیم و دو وجه برایش ذکرکردیم و گفتیم هیچ کدام تمام نیست. علاوه بر مناقشاتی که هر یک از دو وجه داشت، یک مناقشه ی عمومی بر این مسلک وارد است، امروز می خواهیم این مناقشه ی عمومی را بررسی کنیم.

تقریب استدلال

مسلک اول این بود که حجتی که عند العقلاء حجت باشد، به مجرد «عدم ردع از شارع» حجت عند الشارع است ولو امضای شارع احرازنشود، و مسلک دوم این بود که حجتی که عند العقلاء حجت باشد، به شرطی که امضای شارع کشف بشود، آن حجت عند الشارع هم حجت است. پس طبق در هر دو مسلک، اگر ردعی از شارع رسیده باشد، سیره ی عقلا حجت نیست.

بعضی گفته اند که ردع به ما واصل شده؛ خداوند متعال می فرماید: (قُلْ أَ رَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَ حَلاَلاً قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (۱) در این آیه خداوند اینها را مذمت می کند به این که: آیا خداوند به شما اذن داده؟ یا این که به خدا افترا می زنید؟ مقابل اذن خداوند، افتراء قرارداده شده، پس آن امری که عند العقلاء حجت است ولی از طرف شارع، اذن به حجیتش داده نشده، عمل کردن به این حجت طبق این آیه افترا به خداوند متعال است. پس این آیه، از عمل به حجتی که شارع امضانکرده ردع کرده است.

ص: ۴۹

۱- یونس/سوره ۱۰، آیه۵۹.

سه احتمال در این آیه

در این که «چه چیزی افتراء علی الله است؟»، بدواً سه احتمال هست:

احتمال اول و مناقشه ی آن

احتمال اول: خودشان تشریع کنند؛ اموری که خداوند تحریم نکرده را تحریم کنند.

این احتمال، درست نیست؛ چون تشریع، افترا بر خداوند نیست. افتراء، جایی است که امری که صحت ندارد را به خدا نسبت بدهیم. پس اگر به این معنا تشریع کنیم، مشرِّع هستیم نه مفتری.

احتمال دوم و مناقشه ی آن

احتمال، دوم این است که اینها افتراء قولی به خداوند می بستند؛ مثلاً خوردن گوشت مرغ حرام نیست ولی اینها می گفتند: «حرام است».

گفته اند: این هم خلاف ظاهر است؛ چون آیه در مقام سرزنش اینهاست به این خاطر که به خودشان ضیق می گرفته اند؛ به عبارت دیگر این آیه ناظر به رفتارشان است، نه گفتارشان. هر چه بگویند، به ضیق نمی افتند.

احتمال سوم: افتراء عملی

احتمال سوم، افتراء عملی است؛ یعنی اموری که شارع تحریم نکرده بود را حرام عند الشارع درنظرمی گرفتند و اجتناب می کردند. نمی گفتند: «خوردن گوشت مرغ حرام است»، ولی خودشان از خوردن گوشت مرغ اجتناب می کردند. به این کار، افتراء عملی می گویند.

طبق احتمال سوم، وقتی ثقه گفت: «امام صادق فرموده عصیر عنبی حرام است» و ما هم به این خبر عمل کردیم، آیه می گوید: «آیا خدا اذن داده؟ یا ما افترا می بندیم؟». پس اگر به حجت عقلائی که ثابت نیست عمل کنیم، این آیه می گوید: این عمل شما افتراء علی الله است. پس این آیه ما را ردع می کند از تمام حجج عقلائیه، مگر این که امضای شارع نسبت به آن حجت ثابت شده باشد.

ص: ۵۰

پاسخ از این مناقشه

این اشکال را در دوره ی قبل به عنوان «قدیقال» گفتیم؛ «قدیقال» یعنی باید فکربشود. اما این دوره می گویم: این اشکال، وارد نیست.

توضیح چند اصطلاح

افتراء

افتراء، از اصناف کذب مُخبری است. افتراء، اختلاق است؛ یعنی چیزی را درست کنید و به کسی نسبت بدهید؛ مثل این که به زید شرب خمر را نسبت بدهید و بگویید: «دیشب داشت شرب خمر می کرد» درحالی که اصلاً دیشب زید را ندیده اید.

کذب خبری

کذب خبری، هر خبر و گزاره ای است که مطابق با واقع نباشد؛ مثلاً من می گویم: «زید عادلٌ» درحالی که زید درواقع فاسق است، این خبر من، کذب خبری است؛ چه علم به کذب خبرم داشته باشم و چه نداشته باشم. معیار صدق و کذب خبری، مطابقت و عدم مطابقت با واقع است، و علم گوینده هیچ تأثیری ندارد.

کذب مخبری

کذب مخبری، عبارت است از آن خبری که اولاً مطابق واقع نباشد، و ثانیاً گوینده بداند که مطابق واقع نیست. لذا اگر فقط شرط اول منتفی بشود به این صورت که مثلاً- یقین دارم که زید عادل است و بگویم: «زید فاسقٌ» و زید هم فی الواقع فاسق باشد، این خبر من اگرچه خودم فکرمی کنم کذب است، ولی چون اتفاقاً درست درآمده، کذب مخبری نیست. و نیز اگر فقط شرط دوم منتفی بشود به این صورت که مثلاً یقین دارم که زید عادل است و بگویم: «زیدٌ عادلٌ» درحالی که زید فاسق باشد، این خبر من اگرچه خلاف واقع است، ولی چون خودم نمی دانم خلاف واقع است، کذب مخبری نیست. پس خبر هم باید مخالف واقع باشد و هم گوینده بداند که خلاف واقع است.

افتراء

افتراء، اخص از کـذب مخبری است (۱) ؛ افتراء اولاً نسـبت کـذب دادن به اشـخاص است، و ثانیاً یک نحوه مذمتی هم در آن هست. لذا اگر شـرط اول منتفی بشود به این صورت که مثلاً کسی به دروغ بگوید: «این آجر، قرمز است.»، این شخص اگرچه کذاب است، ولی چون این کذبش راجع به یک انسان نیست، لذا «مفتری» نیست. و نیز اگر فقط شـرط دوم منتفی بشود به این صورت که مثلاً بگوید: «زید عادل است» درحالی که زید فاسق است، این شـخص اگرچه کذاب است، ولی چون چون صفت مذمومی به زید نسبت نسبت نداده، لذا «مفتری» نیست.

توضیح آیه

این آیه می فرمایـد کسـی که بـدون «اذن» حلال و حرام خـدا را جابه جا می کنـد، افتراء به خدای متعال کرده است. چون این کار «افتراء» است، پس این عملْ کـذب مخبری است و یک نحوه مـذمتی هم در آن هست؛ یعنی این شـخص اولاً می داند که این ضیق، از جانب خدای متعال نیست و ثانیاً یک نحوه مذمتی (ضیق نابجا) را به خدای متعال نسبت می دهد.

بنابراین کسـی که نمی دانـد: «این نسـبتی که خـدای متعال می دهـد، آیا صـحیح است یا صـحیح نیست؟»، این نسـبتش کذب مخبری نیست، و درنتیجه افتراء نیست. پس کسی که با «حجت عقلائی» معامله ی «حجت عند الشارع» می کند، چون نمی داند که: «عنـد الشـارع حجت است یـا نه؟»، چنین کسـی مفتری نبوده و مشـمول این آیه نمی باشـد. پس این آیه از عمـل به حجت عقلایی ردع نکرده است. اگر مثلاً شرب عصیر عنبی را ترک کردیم درحالی که می دانیم حرام نیست، این افتراء عملی نیست؛ چون افتراء عملی، در جایی است که می داند حکمی نیست، اما کسـی که نمی داند: «حکمی هست یا نیست؟»، مفتری نیست. بنابراین از این آیه نمی شود ردع از عمل به حجج عقلائیه در دایره ی تکالیف شرعیه را اثبات کرد.

۱- [۲] استاد فرمودند: «مفتَری، اخص از کذّاب است.». مقرر.

هذا تمام الكلام در مسلک اول.

مسلک دوم: امضاء

مسلک «امضاء» این است که هر حجت عقلائیه ای، در دایره ی تکالیف شرعیه حجت است مشروط به این که شارع آن حجت را در دایره ی تکالیف الهیه امضاکند؛ یعنی حجیتش (منجّزیت یا معذّریت) را بپذیرد. این مسلک را باید در دو بحث بررسی کنیم: بحث ثبوتی و بحث اثباتی:

بحث «ثبوتی»، این است که حجت، وقتی حجت است که مولا حجیتش را بپذیرد؛ چه مولا شارع باشد و چه غیرشارع.

بحث «اثباتی»، این است که به کمک «سیره» آیا می توانیم اثبات کنیم که: «شارع مقدس، حجیت این حجت را در دایره ی تکالیف خودش قبول کرده.»؟ یا این را نمی توانیم اثبات کنیم؟

بحث ثبوتی در دایره ی حق الطاعه

تمام حجج، وقتی حجت هستند که مولا حجیتش را در دایره ی تکالیف خودش امضاکند و بپذیرد.

هر مولا-یی اگر تکلیفی (چه وجوب چه حرمت) داشت، اطاعت تکلیف مولا بر عبد، عقلاً آیا واجب است یا واجب نیست؟ بنا بر پذیرش حسن و قبح عقلی، نزاعی نیست که: «اطاعت مولا-فی الجمله عقلاً-واجب است، و مخالفت مولا فی الجمله عقلاً حرام است.»، إنما الکلام، در این است که تکالیف موالی، در چه دایره ای واجب است؟ و در چه دایره ای حرام است؟ آیا اطاعت هر تکلیفی واجب است یا شرایطی دارد؟ در اینجا دو مبنای مشهور داریم: قائلین به برائت عقلیه، و قائلین به احتیاط عقلی یا منکرین برائت عقلیه.

برائت عقلیه

تکلیف مولا نسبت به عبد، یا واصل شده یا نشده. اگر واصل نشود، اطاعت آن تکلیف، بر عبد واجب نیست. اگر واصل شد، اطاعت واجب است. وصول، مراتبی دارد: قطعی، ظنی، وهمی.

قـائلین به «برائت عقلیه» می گوینـد: اگر تکلیف واصـل شـد به وصول قطعی، اطـاعتش واجب و مخـالفتش حرام است و باعث اسـتحقاق عقـوبت می شـود. و اگر بـه غیر قطع واصـل شـد، قـائلین به برائت عقلیه می گوینـد: «اطـاعت عقلاًـ واجب نیست، و مخالفت با تکلیف غیرمقطوع عقلاً جایز است.».

آیا مولا می توانـد کاری کنـد که اطاعت تکلیف غیرقطعی واجب بشود؟ مولا برای این که اطاعت این تکلیف را واجب کنـد، یکی از دو کار را بایـد بکنـد: یا ایجاب احتیاط کنـد و مثلاً بگوید: «هر جا احتمال تکلیف دادی، احتیاط کن.»، یا مثلاً بگوید: «هر جا ظنّ به تکلیف پیـداکردی، احتیاط کن.»، کاردوم این است که جعل اماره و حجت کنـد و مثلاً بگویـد: «خبر واحد، نزد من حجت است.». پس من اگر به حرمت شـرب عصـیر عنبی قطع نـدارم امـا خبر واحـد بر حرمت دارم و عنـد الشارع هم حرام است و مولاـ خبر واحـد را حجت قرارداده است، پس این تکلیف به برکت خبر واحـد بر من منجز می شود و درنتیجه اطـاعت این تکلیف بر من عقلاًـ واجب است و مخـالفت بـا آن عقلاًـ حرام است. پس اطاعت تکلیف غیرقطعی واجب نیست الا این که مولا، یا «احتیاط» را واجب کند، یا طریقی را به آن تکلیف حجت قراردهد.

مناقشه: «جعل حجیت» به «ایجاب احتیاط» برمی گردد

ما به این مسـلک معتقد نیستیم، اما برهانی هم بر بطلان این مسـلک نداریم؛ کما این که برهانی هم بر مسلک خودمان نداریم. لکن یـک تعلیقه ای بر این مبنـا عرض کنم؛ که «ایجـاب احتیـاط» با «جعل حجیت»، هر دو به یک معناست: «خبر واحـد حجت اسـت» بـه ایـن معنی اسـت که «احتیـاط واجب است». درست است که در مقـام «اثبـات» متفـاوت است، ولی در مقـام «ثبـوت» حقیقت «جعل حجیت» برمی گردد به «ایجاب احتیاط».

ص: ۵۴

در اصول عملیه در بحث «برائت» می گوییم که اگر ایجاب احتیاط را جعل کند، شارع مقدس درواقع گفته: «ایجاب احتیاط را در آن جاهایی جعل کرده ام که خبر واحد بر خلافش نباشد.». در باب عبد و مولا «کاشف» به چه درد می خورد؟! مگر می خواهیم قاره ی آمریکا را کشف کنیم؟! ما فقط می خواهیم یک کاری کنیم که در آخرت چوب نخوریم؛ وقتی معلم می گوید: «این مشق را بنویس»، اصلاً مهم نیست که این مشق را بنویسید، مهم این است که شما را از مدرسه اخراج نکنند.

انکار برائت عقلیه

این را إن شاءالله فردا می گویم.

حجج و امارات (سیره / سیره عقلاء / جهت رابعه اعتبار سیره / مقام اول / بحث ثبوتی) ۹۶/۰۶/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : حجج و امارات (سیره / سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره / مقام اول / بحث ثبوتی)

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم: در «حجیت سیره ی عقلاء» در مقام اول دو مسلک داریم: عدم ردع، و امضاء. مسلک اول را نپذیرفتیم، در مسلک امضاء گفتیم: دو بحث ثبوتی و اثباتی داریم؛ بحث ثبوتی این است که: ما چرا امضائی هستیم؟ و بحث اثباتی این است که: چطور می توانیم از یک سیره امضا را کشف کنیم؟

گفتیم: در بحث «ثبوتی» علمای ما دو مبنا دارند: قائلین به برائت عقلیه، و منکرین برائت عقلیه. مبنای برائت عقلیه را توضیح دادیم، امروز می خواهیم مبنای انکار برائت عقلیه را توضیح دهیم و مسلک امضا را در بحث «ثبوتی» طبق هر دو مبنا بررسی کنیم.

توضیح مبنای انکار برائت عقلیه

منکرین «برائت عقلیه»، قائل به «احتیاط عقلی» و «منجِّزیت احتمال» هستند؛ احتمال، به هر درجه ای که باشد، منجِّز تکلیف است، و تمام حجج، فقط معذِّر هستند.

ص: ۵۵

کسانی که می گویند: «تکلیف غیرمحتمل، منجَّز نیست و معذَّر است.»، قائلند دست مولاـ در منجَّزکردن این تکلیف، بسته است. اما در تکلیف محتمل، دست مولا باز است؛ مولا می تواند از طریق اذن در مخالفت با تکلیف محتمل (که منجَّز است)، آن تکلیف را از تنجّز خارج کند. وقتی اذن داد، منجَّز نیست؛ یعنی عقل ما می گوید: اگر عبد مخالفت کرد، مستحق عقوبت نیست. اما غیر از مولا، هیچ کس دیگری (اعم از عرف یا عقلا) نمی تواند آن تکلیف احتمالی که منجَّز است را از تنجز خارج کند؛ چون مولویتی بر مولا ندارد.

پس طبق این مبنا، اگرچه هر احتمالی منجِّز تکلیف است، ولی منجز تعلیقی است؛ معلق است بر عدم اذن مولا در مخالفت. لذا اگر خبری گفت: «نمازصبح واجب است» و باعث شد احتمال وجوب نمازصبح را بدهیم، بود و نبود این خبر، هیچ اثری ندارد؛ آنچه منجِّز تکلیف وجوب نمازصبح است، همین احتمالی است که در اثر آن خبر ایجادشده. و اگر احتمال وجوب نمازصبح را بدهم ولی خبری بر «عدم وجوب نمازصبح» نزد من قائم بشود، این خبر، اذن شارع در مخالفت با این احتمال بوده و معذِّر تکلیف وجوب نمازصبح است.

دایره ی حق الطاعه در «تکلیف محتمل» است

مقصود از «تکلیف محتمل»، تکلیفی است که فی الواقع موجود است ولی نزد ما محتمل است. و مقصود از «احتمال تکلیف» این است که ما احتمال این تکلیف را می دهیم ولی فی الواقع محتملش وجود ندارد.

دایره ی حق الطاعه، در مجرد «احتمال تکلیف» نیست، بلکه در «تکلیف محتمل» است؛ یعنی اگر تکلیفی بالفعل موجود باشد، احتمال چنین تکلیفی، منجِّز آن تکلیف است. اما احتمال تکلیف در فرض عدم وجود تکلیف واقعی، در دایره ی حق الطاعه نبوده و درنتیجه مخالفت با چنین احتمالی باعث استحقاق عقوبت نمی شود. کسی که با احتمال تکلیف مخالفت کند، متجرّی است.

ص: ۵۶

قائلین به هر مبنا

مرحوم آقای صـدر، دو دسـتگاهی شـد؛ یعنی هم برائت عقلیه را قبول کرده و هم منکر شده؛ گفته: مولا بر دو قسم است: تارتاً حقیقی است و تارتـاً حقـوقی است. ایشـان از «مـوالی حقـوقی» به «موالی اعتبـاری» تعـبیرمی کنـد. در مولاـی حقیقی (که فقط خداونـد متعـال است)، برائت عقلیه را منکر است و قائـل به «حق الطـاعه» است. و معتقـد است که همه ی موالی دیگر از جمله پیـامبر و ائمـه، مـوالی اعتبـاری هسـتند. در مـوالی حقـوقی، قائـل به برائت عقلیه است. این را إن شـاءالله در بحث «برائت عقلیه» مبسوطاً متعرض کلام ایشان و نقدش می شوم.

مشـهور، قائـل به «برائت عقلیه» شدنـد مطلقـاً؛ چه در تکالیف شـرعی و در مقابل مولای حقیقی، و چه در مقابل سایر موالی. ما منکر «برائت عقلیه» شدیم مطلقاً.

اثبات احتیاج به امضاء در هر دو مبنا

طبق مبنـای «برائت عقلیه» دایره ی حق الطاعه تکلیف منجَّز است، و اگر قطع به تکلیف نداشـته باشـیم، هیـچ کس جز مولا نمی توانـد تکلیـف را منجَّز کنـد. و طبـق مبنـای «انکـار برائت عقلیه» دایره ی حق الطـاعه تکلیف محتمـل است، و اگر قطع به عـدم تکلیف نداشـته باشـیم، هیـچ کس جز مولا نمی توانـد تکلیف را معذَّر کند. پس چه قائل به برائت عقلیه باشـیم و چه منکر آن باشیم، هیچ کس جز مولا نمی تواند جعل حجیت کند.

بنابراین طبق هر دو مسـلک، هر سـیره ای احتیاج به امضا دارد؛ چون هیچ کس جز مولا نمی تواند در دایره ی ولایتش تصـرف کند. لذا ما (چه «برائت عقلیه» را قبول کنیم و چه انکارکنیم) در حجج دائماً امضائی هستیم؛ نه فقط در دایره ی شـریعت، بلکه در موالی عرفی و شخصـی هم امضائی هستیم؛ اگر زیـد گفت: «خبر ثقه نزد من اعتباری ندارد.»، خبر ثقه، برای عبید زید واقعاً منجِّز نیست، واقعاً معذِّر نیست. اگر مسـلک ما مسـلک «احتیاط» شد، خبرثقه معذِّر است. و اگر مسلک ما مسلک «برائت» شد، خبر ثقه منجِّز است.

بحث اثباتی

بحث مـا این است که از طرفی حججی عقلائی داریم، و از طرف دیگر مولایی داریم که از عقلا خارج است و در مجموعه ی موالی عقلائیه جانمی گیرد؛ یعنی عقلا بما هم عقلا، هیچ کاری به این مولا ندارند. از طرفی این مولا، به ما تکلیفی کرده است که به مرحله ی فعلیت رسیده است، و از طرف دیگر عقلا ـ یـک حجت عقلا ـیی بر اثبات این تکلیف دارنـد، و از طرف دیگر مولا ـ هـم نسبت به این حجت عقلا ـئی سکوت کرده است. آیـا این حجت منجِّز (طبـق مسـلک «برائت عقلیه») یـا معذِّر (طبق مسلک انکار «برائت عقلیه») است؟ ما چه موقفی در مقابل این حجت باید داشته باشیم؟

اینجاست کـه وارد بحـث اثبـاتی می شـویم. در ایـن بحـث، دو حجـت عقلا ـئی داریم: حججی که در زمـان ائمه بـوده است و حججی که در زمان ائمه نبوده است. إن شاءالله بعد از تعطیلات دهه محرم، شنبه پانزدهم مهرماه.

سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه / مقام اول / مسلک امضاء / بحث اثباتی / وجه اول و ثانی) ۹۶/۰۷/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه / مقام اول / مسلک امضاء / بحث اثباتی / وجه اول و ثانی)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث «سـیره» گفتیم در سه بخش سـیره ی عقلا ـ سـیره ی متشـرعه و عرف بایـد بحث کنیم. در بحث «سـیره ی عقلا» چهار جهت را بحث کردیم، جهات چهارم اعتبار سیره ی عقلا بود.

گفتیم برای بررسـی اعتبار «سـیره ی عقلا»، در دو مقام بحث می کنیم؛ مقام اول، سـیره ای بود که مصبّش «حجیت» است؛ مثلاً وقـتی سـیره ی عقلا ـ بر حجیت خبر واحـد است، آیـا شـارع هم خبر واحـد را حجت می دانـد؟ و مقـام دوم سـیره ای است که مصبّش حجیت نیست.

ص: ۵۸

گفتیم: در مقام اول (یعنی سیره ای که مصبّش حجیت است)، دو مسک داریم: مسـلک عـدم وصول ردع (که نیازی به امضـا ندارد)، و مسلک امضاء.

گفـتیم: در مسـلک دوم، دو بحث داریم: بحث اول، بحث ثبـوتی بـود؛ که مـا چرا امضـائی هسـتیم؟ در این بحث، مـا امضـائی شدیم. بحث دوم، بحث اثباتی است؛ که چطور می توانیم امضای یک سیره را کشف کنیم؟

بحث امروز ما، وجوهی است که به آن وجوه اسـتدلال شـده بر اعتبار حجـج عقلائیه. اعتبار، یعنی در دایره ی تکالیف شـرعیه، اثباتاً و نفیاً می توانیم از آن استفاده کنیم.

سیَر عقلائیه دو دسته است

حجج و سیَر عقلائیه، دو دسته است: یک دسته، حجج و اماراتی است که در عصر معصومین وجود داشته، و یک دسته هم حجج و اماراتی است که در عصر معصومین وجود نداشته است؛ مثل احتجاج به تصویر (چه عکس و چه فیلم) یا اثر انگشت، یا مثل احتجاج به بعضی آزمایش ها مثل آزمایش مو یا ژنتیک. ما این دو دسته را یک جا بحث می کنیم اگرچه ادله ی این دو متفاوت است؛ بعضی ادله حجیت حجج عقلائیه را اثبات می کند مطلقاً، و بعضی ادله فقط حجیت حججی که در آن عصر موجود بوده را اثبات می کند، ذیل هر دلیلی اشاره می کنیم که: «آیا حجت موجوده در عصر معصومین را اثبات می کند؟ یا اعم از حجت موجوده و حادثه را؟».

الوجه الأول: آیه ی امر به عرف

آیهی اولی که به آن استدلال شده: «خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (۱) ؛ خداوند به نبی اکرم دستورفرموده به سه امر: یکی این که اشتباهات دیگران را ببخش، دوم این که مردم را به عرف دعوت کن، و سوم این که از افراد نادان دوری کن.

۱- اعراف/سوره۷، آیه۹۹.

تقریب استدلال

کلمه ی «عرف» یعنی آنچه پـذیرفته شـده. به عبارت دیگر، عرف، «ما یکون متعارفاً» است. بالملازمه دلالت می کند بر این که اگر حجیت یک امری رایج باشد، در دایره ی شریعت حجیتش پذیرفته شده است؛ مثلًا حجیت خبر ثقه، در عرفْ پذیرفته شده و رایج است. در این دلالت التزامیه، ملازمه ی عرفیه واضح است، ممکن است ملازمه ی عقلیه هم داشته باشد.

اگر دلالت آیه تمام باشد، حجیت اعم را اثبات می کند.

مناقشه: عرف، به معنای معروف است

ظاهراً «عرف» در این آیه به این معنا نیست. عرف، در این آیه به معنای «معروف» و «مستحسن» است؛ مثل ردّ امانت، صدق در گفتـار، ایثـار، اعانت به دیگران. لـذا تفسـیر بیضاوی هم گفته شـده: «المعروف المسـتحسن من الأفعال » (۱) . مؤیـدش هم این روایت است که: «عن الصادق علیه السلام أمر اللَّه نبیّه بمکارم الأخلاق و لیس فی القرآن آیه أجمع لمکارم الأخلاق منها.» (۲) . پس این آیه، ناظر به جهات اخلاقی است.

الوجه الثانی: ضابط «عرف» است

در آیات عدیـده ای خداوند متعال به اموری امرکرده و ضابطه اش را «ماهو المتعارف» قرارداده. چون موارد متعدد است، الغاء خصوصیت می شود و نتیجه گرفته می شود که شارع «ما هو المتعارف» را قبول دارد.

آیاتی که ضابطه را «عرف» قرار داده

چهار آیه را در این باره می خوانیم:

آیه ی اول: وصیت بالمعروف

درباره ی «وصـیت» فرموده که وصیت به متعارف باشد: (کُتِبَ عَلَیْکُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَکُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَکَ خَیْراً الْوَصِیَّهُ لِلْوَالِدَیْنِ وَ الْأَقْرَبِینَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَی الْمُتَّقِین) (۳) . بالمعروف، متعلق به «وصـیت» است؛ وصیتِ بالمعروف و متعارف کند. در «خیراً» اختلاف شـده که: «آیا مراد مال کثیر است؟ یا مطلق مال است؟»، علمای ما بیشتر متمایل هسـتند به این که کنایه از «مال» است. بر انسان متّقی واجب است که وقتی مال کثیری را از خود بر جای می گذارد، وصیت بالمعروف کند.

۱- تفسیر البیضاوی انوار التنزیل واسرار التاویل، ناصر الدین البیضاوی، ج۳، ص۴۶.

۲- التفسیر الصافی، الفیض الکاشانی، ج۲، ص۲۶۱.

۳- بقره/سوره۲، آیه۱۸۸.

گفته شده که: «این آیه، به آیات ارث منسوخ شده؛ چون ظاهر این آیه، وجوب وصیت است، درحالی که می دانیم وصیت واجب نیست.»، ولی حتی اگر قبول کردیم منسوخ است، باز هم به استدلال ما خللی واردنمی کند؛ چون نسخ شده، به این معنی است که تکلیف برداشته شده، نه این که «ضابطه، معروفیت است.» هم برداشته شده است.

آیه ی دوم: طلاق بالمعروف

آیه ی دوم، آیه ای است درباره ی برخورد با زنان بعد از طلاق شان: (وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) (۱) : وقتی به انتهای عدّه شان نزدیک شدند، یا بالمعروف به آنها رجوع کنید و نگذارید که عده تمام بشود، یا بالمعروف رهایشان کنید. در این آیه، هم امساک را قید به معروف زده و هم تسریح را.

آیه ی سوم: معاشرت با همسر

آیه ی سوم می فرماید: با همسران تان بالمعروف معاشرت کنید: (وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) (۲) .

آیه ی چهارم: مَهر بالمعروف

آیه ی چهارم می فرماید: (وَ آتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ (۳)) کسانی که قدرت ندارند با احرار ازدواج کنند، با کنیزان ازدواج کنند و مهرشان را بالمعروف بدهند ؛ یعنی همان مهرالمثل. از «مَهر» تعبیر به «اجر» شده؛ چون اماء یک نحوه اموال هستند، مهرشان یک نحوه اجرت است.

تقریب استدلال به این آیات

این چهار آیه ضابطه را «معروفیت» قرارداده، و این ضابطه هم در موارد متعددی بیان شده، بنابراین شارع «معروفیت» و آنچه بین عقلا متداول است را قبول دارد.

این وجه اگر تمام باشد، حجیت سیره ی عقلا به نحو اعم را اثبات می کند؛ حتی حججی که در زمان معصومین وجود نداشت هم حجت است.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۳۱.

۲- نساء/سوره۴، آیه۱۹.

۳- نساء/سوره۴، آیه۲۵.

مناقشه: به «قید» امر نشده است

اشکال این استدلال این است که اگر بپذیریم که معروف در همه ی این چهار مورد به معنای «ما هو المتعارف» است، باز هم دلالت نمی کند.

«بالمعروف» در بعضی از این چهار آیه قید «متعلق» است، و در بعضی دیگر قید «موضوع» است؛ در مثال اول (وصیت بالمعروف) قید متعلق است، در مثال دوم (امساک بالمعروف) قید متعلق است، در آیه ی سوم (معاشرت بالمعروف) قید متعلق است، در آیه ی چهارم (اجر بالمعروف) قید متعلق المتعلق یا همان موضوع است.

در این آیات، شارع قید موضوع یا متعلق خودش را «بالمعروف» قرارداده، اما هیچ جا امر به «معروف» نکرده؛ اگر موضوع یا متعلقْ قیدی داشت، امر به آن متعلق، اثبات نمی کند امر به آن قید هم شده است؛ کما این که «یجب الفدیه عند الزنا» اثبات نمی کند که: «زنا واجب است.»! پس در این آیات، خداوند امر به معروف نکرده است، و از جعل قیدیت برای یک فعل، به هیچ وجه مطلوبیت آن فعل استفاده نمی شود.

سیره (سیره عقلاء / اعتبار سیره / مقام اول / مسلک امضاء / بحث اثباتی / وجه سوم و چهارم) ۹۶/۰۷/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سیره (سیره عقلاء / اعتبار سیره / مقام اول / مسلک امضاء / بحث اثباتی / وجه سوم و چهارم)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در وجوهی بود که بر اعتبار حجج عقلائیه، به آن وجوه استدلال شده. از این وجوه اعتبار، دو وجه را گفتیم و نپذیرفتیم، به وجه سوم رسیدیم.

الوجه الثالث: آیات مشورت

(وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّه) (۱)

ص: ۶۲

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۱۵۹.

(وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ) (۱)

در آیه ی اول، خداوند به پیغمبر امرفرموده است که با مردم مشورت کند، پس نتیجه ی خرد چند مشاور محترم است، پس به طریق اولی (یا لااقل به ملازمه ی عرف) آن آراء و انظاری که نتیجه ی خرد جمعی است نیز محترم است؛ مثلاً اگر عند العقلاء

خبر ثقه حجت است، یعنی حجیتش نتیجه ی خرد جمعی است. وقتی خرد جمعی محترم باشد، نتیجه ی خرد جمعی هم معتبر عند الله است. لذا گفته شده که از این آیه استفاده می شود حجیت تمام حجج الهیه در دایره ی تکالیف الهیه.

در آیه ی دوم، خداوند در مدح مؤمنین، مشورت را فرموده، پس مشورت با دیگران ممدوح است، پس نظر دیگران محترم است.

مناقشه ی اول: امر به مشورت، ملازم با پذیرش نظر مشاور نیست

وجه سوم هم باطل است؛ چون اولاً ـ آیه اصلاً به پیغمبر امرنکرده که به انظار دیگران عمل کند؛ معنای امر به مشورت، این نیست که هر چه مشاور گفت را باید عمل کنیم. مقصود از امر به مشورت، اقدام بعد از مشورت است؛ چون ما خیلی وقت ها از جهاتی غفلت داریم که با مشورت متوجه آن جهات می شویم، و گاهی بعد از مشورت دقیقاً برخلاف نظر مشاور عمل می کنیم. پس امر به مشورت با دیگران، به معنای امر به عمل کردن به نظر دیگران نیست. یکی از صفاتی که برای پیغمبر نقل شده، این بوده که حضرت کثیرالمشاوره بوده اند؛ شاید هم وجه ش تأدیبی بوده است و می خاسته اند به مسلمین یادبدهند که با مشورت کارکنند.

مناقشه ی دوم: عقلا درباره ی حجیت سیره ی عقلا نظری ندارند

ثانیاً بر فرض که نظر عقلا ـ بعد از مشورت محترم باشد، ولی مقصودْ مشورت در هر چیزی نیست، مقصود مشورت در آن چیزهایی است که عُقلا نظر دارند، و عقلا اصلاً نظری در این مورد ندارند که: «آیا خبرثقه نزد شارع حجت است یا نه؟» تا این نظر محترم باشد. پس سیره ی عقلا ـ فقط در حجیت در دایره ی تکالیف عقلائیه است. اما در دایره ی تکالیف شرعیه، اصلاً سیره و بنائی نداریم.

۱- شوری/سوره۴۲، آیه۳۸.

وجه چهارم: منهج شارع مقدس

وجه چهارم، تمسک به منهج شارع مقدس است. در عصر شارع، حجج عقلائیه ای موجود بوده مثل خبرثقه، ید مسلمان، سوق، قول ذی الید، ظاهر حال، و ... ، و شارع مقدس در دایره ی تکالیف شرعیه اش تمامی این حجج عقلائیه ی موجوده در زمان خودش را پذیرفته است، اثباتش را بعد می گوییم. پس شارع مقدس، اولاً همه ی امارات عقلائیه در زمان خودش را پذیرفته، و ثانیاً هیچ اماره ی جدیدی هم تأسیس نکرده (۱) ، و ثالثاً از هیچ کدام از حجج عقلائیه ردع نکرده است، از مجموعه ی این سه مقدمه اطمینان پیدامی کنیم که شارع در باب تکالیف خودش مسلک عقلا را تماماً قبول کرده است مطلقاً؛ اعم از این که آن حجت در عصر شارع موجود بوده یا نبوده است. پس منهج شارع را حدوسط قرارداده ایم و اثبات کرده ایم که تمام حجج عقلائیه در دایره ی تکالیف شرعیه مطلقاً معتبر است.

به نظر ما این وجه تمام است. هر حجتی که حجیتش ثابت بشود، حجیت حجج دیگر را می تواند اثبات کند. در اینجا در نظر مشهور بین علمای ما «اطمینان» حجت است. ما اگرچه اطمینان را حجت نمی دانیم، اما سبب اطمینان نوعی را حجت می دانیم.

إن قلت که: شارع مقدس، بعضی از حجج عقلائیه را ردع کرده است؛ از جمله خبرثقه در موضوعات.

۱- [۳] إن قلت: «این مقدمه ی دوم، تأثیری در استدلال ندارد؛ چون این که شارع اماره ی جدیدی تأسیس کند، منافاتی ندارد با این که تمام سیَر عقلائیه را بپذیرد.» قلنا: تأسیس سیره ی جدید، احتمال دارد به خاطر قبول نداشتن سیَر عقلائیه باشد، و همین احتمال باعث می شود امضای شارع احرازنشود، درحالی که ما در مسلک «امضاء» باید امضای شارع را احرازکنیم. مقرر.

قلنا: ما این ردع را قبول نکردیم. وجه چهارم را کسی می گوید که خبر واحد را در موضوعات هم حجت می داند.

اشکال: شارع از سیر عقلائیه در باب حدود و قضا ردع کرده و بعضی جاها شهادت چهار نفر را لازم دانسته است.

پاسخ: بحث ما، در دایره ی حجج عقلائیه است، نه در باب قضا. باب حدود و قضا، ربطی به عقلا ندارد. موضوع حد، ممکن است شهادت چهار نفر باشد، بحث ما این نیست که: «موضوع حد چیست؟»، ممکن است موضوعش شهادت پنجاه نفر باشد، بحث ما این است که: «طریق رسیدن به تکلیف و معذِّر و منجِّز تکلیف چیست؟».

وجه پنجم: کشف امضاء از عدم ردع

وجه پنجم، از مرحوم اصفهانی است؛ در کتاب نهایه در حاشیه ج۳ ص۲۴۹ این بیان را فرموده و به مرحوم صاحب کفایه هم نسبت داده است و گفته: «نظر ایشان هم همین است»، اگرچه ازکلام خود آخوند استفاده نمی شود.

محقق اصفهانی فرموده: اولاً اگر امری عند العقلا حجت باشد و ثانیاً ردعی را احرازنکنیم، آن حجت عقلائیه، عند الشارع هم حجت است. از این نظر ایشان معلوم می شود که ایشان امضائی نیست، لکن چون اعتبار را ثابت کرده است ما اینجا آورده ایم.

توضیح: شارع مقدس دو صفت دارد: اولاً احدالعقلاست بل رئیس العقلاست، ثانیاً شارع است. یک حجت عقلائیه اگر نزد خداوند بما هو عاقل حجت نباشد، پس یا خداوند عاقل نیست، یا این که این حجت، عند العقلا حجت نیست. پس اولاً وقتی عقلا نسبت به امری سیره شان بر حجیتش باشد، می فهمیم که خداوند بما هو عاقلٌ چنین سیره ای را تأییدکرده و آن امر را حجت می داند. ثانیاً وقتی شک می کنیم که: «آیا بما هو شارعٌ هم این حجت را تأییدکرده یا نه؟»، از عدم ردع شارع کشف می کنیم که بما هو شارعٌ هم این حجت را تأییدکرده است. پس هر امری که عند العقلا حجت باشد، عند الله هم حجت است، به شرط این که ردعی از شارع نسبت به آن حجت به ما واصل نشده باشد.

ص: ۶۵

مرحوم آقای صدر، بر این استدلال محقق اصفهانی دو اشکال دارد؛ بحوث: ج۴ ص۲۴۴، این دو اشکال را ملاحظه کنید (۱). بعد از طرح اشکال آقای صدر، در دفع اشکال آقای صدر، کلام اصفهانی را توضیح می دهم.

سیره عقلاء (اعتبار / مقام اول / مسلک امضاء / بحث اثباتی / وجه پنجم / اشکالات شهیدصدر) ۹۶/۰۷/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سیره عقلاء (اعتبار / مقام اول / مسلک امضاء / بحث اثباتی / وجه پنجم / اشکالات شهیدصدر)

خلاصه مباحث گذشته:

در اثبات مسلک امضاء پنج وجه را ذکر کردیم، وجه پنجم از مرحوم اصفهانی بود؛ فرموده بود: همین که احراز ردع نکنیم، حجت است. چون خداوند دو حیثیت دارد: احد العقلاست، و شارع است. اگر خبر ثقه عند العقلا حجت باشد، عند الله بما هو من العقلاء حجت است، اگر احتمال دادیم: «شاید عند الله بما هو شارعٌ حجت نباشد»، به این احتمال اعتنانمی کنیم.

اشکال اول شهیدصدر: ممکن است عقلا اشتباه کنند

مرحوم آقای صدر دو اشکال کرده اند به آقای اصفهانی. مرحوم اصفهانی گفت: اگر خبر ثقه عند العقلا حجت باشد، پس عند الله بما هو من العقلاـ هم حجت است. اشکال اول، این است که این درست نیست؛ چون ممکن است خبر ثقه عند الله حجت نباشد به دو سبب:

یک سبب، امکان اشتباه عقلاست؛ ممکن است عقلا تحت تأثیر امیال انسانی خودشان چنین سلوکی را پیداکرده باشند؛ مثلاً تنبل هستند، به جای این که بروند دنبال خبر دوم و سوم باشند، گفته اند: همین خبر ثقه ای که به ما رسیده کافی است»، پس ممکن است حکم عقلاـ به حجیت خبر ثقه، از ناحیه ی عقلاـ بما هم عقلا صادرنشده باشد، بلکه از روحیه ی تنبلی و عافیت طلبی ناشی شده باشد. اما خداوند بما هو عاقلٌ چون این امیال و رغبات را ندارد، پس بما هو عاقل چنین نظری ندارد.

۱- بحوث فی علم الأصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج ۴، ص۲۴۵.

سبب دوم این است که انسان ها در عقل و درک شان محدودیت هایی دارند، ولی خداوند، در مقام درک و عقل، اکمل و اتمّ عقلاست. لذا ممکن است عقل انسان ها به مفسده ی حجیت خبرثقه نرسیده باشد، ولی خداوند چنین مفسده ای را درک کند و درنتیجه بما هو عاقلٌ هم با چنین سیره ای موافق نباشد.

مناقشه به این اشکال: قوه ی عاقله معصوم است

ظاهراً این اشکال مرحوم آقای صدر وارد نیست؛ طبق مبنای مرحوم اصفهانی که شارع هم احدالعقلاست، در نزد حکما، قوه

ی عـاقله، مصون و معصوم از خطاست؛ دچار خطا نمی شود مگر این که تحت سـیطره ی قوه ی دیگری مثل واهمه یا غضبیه یا شهویه یـا متخیّله قراربگیرد. وقتی می گوینـد: «سـیره ی عقلاـ»، مرادشـان سـیره ای است که منشأش فقط آن قوه و درک عقلی است. کأنّ مرحوم آقای صـدر گمان کرده مراد از «سـیره ی عقلا» همان «عرف عام» است که ممکن است تحت تأثیر غیر عقل نظربدهد.

اشکال: عقل مراتبی دارد که ممکن است به خاطر نداشتن مراتب بالای آن، انسان های عاقل اشتباه کنند.

پاسـخ: نقص و کمال، در عاقله بودنش تأثیری نـدارد، در مسائل جنبی اش دارد؛ مثلاً قوه ی عاقله به خاطر همراهی با بـدن، در اثر تأمل و فکرکردن خسـته می شود، ولی ممکن است یک قوه ی عاقله ای به تجرد محض برسد و درنتیجه چون با بدن همراه نیست، با تأمل خسته نمی شود.

اشکال: عقل انسان ها نمی تواند مفسده و مصلحت را درک کند.

پاسخ: مقدماتش را نمی تواند درک کند. این، نقص وجودی است.

فرض مـا این است که عقلاـ به دنبـال اکمـل طرق بـوده انـد، و فرض این است که قوه ی عـاقله مصون از خطـاست. در این دو فرض، به حجیت خبرواحـد رسـیده انـد. پس یا بایـد بگوییم: دنبال بهترین نبوده انـد، یا باید بگوییم: خطا کرده اند. ولی فرض این است که خطا در این قوه راه ندارد.

ص: ۶۷

إن قلت: «در قول اهل خبره خطا هست.»، قلنا: حجیت خبرواحد، افضل ما یتصور نیست، افضل ما یمکن است. شبیه نظام احسن بودن این عالم است؛ فلاسفه معتقدند که نظام عالم، با همه ی این شرور، بهترین نظام ممکن است؛ مرادشان از نظام اکمل یا احسن، اکمل یا احسنِ ما یُتصور نیست؛ می شود جهانی را تصورکرد که ظلم و قحطی و گرسنگی در آن نباشد، اما این نظام ممکن نیست. مرادشان نظامی است که امکان وجود دارد؛ یعنی بهتر از این نظام، ممکن نیست ایجادکند، کم شرتر از این نظام ممکن نیست.

پس اگر سیره ی عقلا بر حجیت خبرواحد باشد، شارع مقدس بما هو عاقلٌ هم با این سیره موافق است.

اشکال دوم شهیدصدر: عدم تلازم بین موقف عقل و شرع

فرض کنیم از عدم ردع بتوانیم نتیجه بگیریم: «شارع، بما هو عاقل موافق با این سیره است.»، به درد تنجیز و تعذیر نمی خورد. موقف شارع، به شرطی به درد تنجیز و تعذیر می خورد که مولا از مقام مولویتش حجت بداند، پس اگر سیره ای را شارع بما هو عاقلٌ حجت بداند، دلیل نمی شود که بما هو شارعٌ هم حجت می داند. در موالی عرفیه هم همینطور است؛ اگر زید به عبد خودش بگوید: «من به عنوان یک خیرخواه به تو می گویم: همسایه را اذیت نکن.»، اینچنین امری هیچ وقت باعث نمی شود که موقف مولویتش هم همین باشد و اگر همسایه را اذیت کرد استحقاق عقوبت پیداکند.

مناقشه به این اشکال:

این اشکال هم وارد نیست؛ مرحوم آقای صدرگفته: «تنجیز و تعذیر عقلی، کشف از تنجیز و تعذیر شرعی نمی کند.». این، نظر کسانی است که قائل به حسن و قبح عقلی هستند؛ تنجیز و تعذیر عقلی، فقط در دایره ی حسن و قبح عقلی است. مرحوم اصفهانی، حسن و قبح عقلی را منکر است و فقط حسن و قبح عقلائی را قبول دارد.

مرحوم اصفهانی می تواند جواب بدهد: در بین عقلا، اگر عبدی اولاً حجتی از حجج عقلائیه بر تکلیفی از ناحیه ی مولایش قائم شد، و ثانیاً ردعی هم از ناحیه ی مولای خودش نسبت به آن حجت به او نرسیده باشد، اگر مخالفت با آن تکلیف کرد، عقوبتش عند العقلا قبیح نیست. یعنی مرحوم اصفهانی می تواند جواب بدهد: عقلا ملازمه می بینند بین «حجت عقلائیه» با «حجت مولویه» اگر ردعی از ناحیه ی مولا نسبت به آن حجت نرسیده باشد. اگر اصفهانی این ادعا را بکند، اشکال مرحوم آقای صدر وارد نیست.

و ظاهراً در صُقع ذهن آقای اصفهانی همین مطلب بوده است؛ که اگر شخصی در دایره ی تکالیف مولوی به حجج عقلائیه بر تکلیفی اعتمادکند و ردعی هم از مولا نسبت به آن حجت به او واصل نشده باشد (نه این که صادر نشده باشد)، مؤاخذه ی این عبد بر مخالفت با این تکلیفی که آن حجت بر آن قائم شده قبیح نیست.

اشکال: مرحوم اصفهانی که عقلا را مجموعه ی عاقل ها می داند، اعتباری است؛ در اعتبار انسان های عاقل اینچنین است.

ما یک اشکالی بر این بیان اصفهانی داریم که بعد خواهیم گفت، طبق آن اشکال ما هم باز این اشکال مرحوم آقای صدر وارد نیست.

پس ما دو اشکال مرحوم آقای صدر به مرحوم اصفهانی را واردنمی دانیم، اما در عین حال ما با فرمایش مرحوم اصفهانی هم موافق نیستیم؛ به فرمایش ایشان سه اشکال داریم، إن شاءالله فردا.

سیره (سیره عقلا/اعتبارسیره/مقام اول/مسلک امضاء/بحث اثباتی/وجه پنجم/اشکال اول ودوم) ۹۶/۰۷/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سیره (سیره عقلا/اعتبارسیره/مقام اول/مسلک امضاء/بحث اثباتی/وجه پنجم/اشکال اول ودوم)

خلاصه مباحث گذشته:

در اثبات مسلک امضاء پنج وجه را ذکرکردیم، وجه پنجم از مرحوم اصفهانی بود؛ فرموده بود: همین که «سیره عقلا»یی ردع شارع از آن را احرازنکنیم، حجت است. چون خداوند دو حیثیت دارد: احد العقلاست، و شارع است. اگر خبر ثقه عند العقلا حجت باشد، عند الله بما هو من العقلاء حجت است، اگر احتمال دادیم: «شاید عند الله بما هو شارعٌ حجت نباشد»، به این احتمال اعتنانمی کنیم؛ چون اگر مخالف بود، می گفت.

ص: ۶۹

دو اشکال از مرحوم آقای صدر به این فرمایش عرض کردیم، و در هر دو اشکال مناقشه کردیم و گفتیم که این اشکالات وارد نبوده و ایشان می تواند طبق مبانی خودش، از این فرمایشش دفاع کند. ولی ما سه اشکال به فرمایش ایشان داریم:

اشکال اول: شارع، از عُقلا نیست

اشکال اول که قبلاً هم گذشت، این است که شارع، فردی از افراد عقلا نیست. بلکه هیچ انسانی هم فرد عقلا نیست؛ انسان ها فقط عضو این مجموعه هستند، و شارع عضو این مجموعه هم نیست. کما این که زید، فرد ناس نیست و درنتیجه «زید ناسٌ» غلط است. قبلاً توضیح دادیم که ما انسان ها زندگی اجتماعی داریم که در اثر این زندگی اجتماعی، اموری پدیدار می شود که در اختیار هیچ فردی نیست؛ کما این که «زبان» در نزد زبان شناسان، حصیله ی یک زندگی اجتماعی چندهزارساله است، بدون این که افراد در پدیدآمدن آن نقشی داشته باشند. یکی از آن پدیده های اجتماعی، مفاهیم اعتباری مثل حسن و قبح است؛ این دو مفهوم، نه تنها یک پدیده ی اجتماعی است، بلکه حتی مصدایقش هم اجتماعی است.

اگر عبدی با خبرثقه که عند العقلا حجت است مخالفت کرد، نزد عقلا مستحق عقوبت است. در این راستا مسأله ی حجیت (منجزیت و معذریت) پدیدار می شود. این مفهوم، از امور واقعی است، نه از امور اعتباری، از حسن و قبح عقوبت انتزاع می شود. و حسن و قبح، و حتی مصادیق شان اعتباری است؛ اعتباری که به دست شخص خاصی نیست. از این پدیده تعبیرمی شود به این که: حجیت، حصیله و محصول یک خرد مجموعه ای است. و شارع، در این مجموعه، هیچ عضویتی ندارد.

ص: ۷۰

این که می گویند: «خداوند عاقل است»، به این جهت است که آنچه انسان ها به وسیله ی این قوه درک می کنند، برای خداوند معلوم است. تمام سیَر عقلائیه، مثل «زبان»، حصیله و پدیده های ناخواسته ی زندگی اجتماعی است، حتی خود قوه ی عاقله هم حصیله ی زندگی اجتماعی است، نه این که مثل قوه ی باصره و سامعه باشد که در غیر از زندگی اجتماعی هم وجود دارد.

تمام علوم، حصیله ی خرد جمعی است؛ اینطور نیست که مرحوم آخوند باهوش تر از شیخ طوسی باشد، اگر بر فرض می شد جای این دو نفر را عوض کرد، مرحوم آخوند اصولی ارائه می داد که در حد همان اصول شیخ بود، و مرحوم شیخ اصولی ارائه می داد که در حد کفایه بود.

اشکال دوم: عقلا در تکالیف شرعیه موقفی ندارند

اشکال دوم این است که سلّمنا که شارع مقدس از افراد عقلا باشد، باز هم حرف مرحوم اصفهانی تمام نیست. در ابتدای بحث گفتیم که وقتی می گوییم: «چیزی عند العقلاـ حجت است»، یعنی در دایره ی تکالیف عقلائیه حجت است؛ «ظهور حجت است»، یعنی در دایره ی تکالیف عقلائیه حجت است. اما معنایش این نیست که در دایره ی تکالیف شرعیه هم حجت و منجّز باشد. گفتیم که در دایره ی تکالیف الهیه و شرعیه، عُقلا اصلاً موقفی ندارند؛ چون موقف عقلا، مربوط به نظامات اجتماعی شان است، و تکالیف شرعیه تأثیری در نظامات اجتماعی ندارد. آیا عقوبت شارع نسبت به عاصی قبیح است یا قبیح نیست؟ عقلا در این باره نظری ندارند؛ چون تأثیری در نظامات اجتماعی شان ندارند.

اگر پدر به فرزندش بگوید: «برو در را ببند»، عقلا نسبت به لزوم امتثال این تکلیف، موقفی ندارند، الا این که باعث اختلال نظام بشود. اما اگر یک اربابی به نوکرش بگوید: «برو در را ببند»، عقلا نسبت به لزوم امتثال این تکلیف، موقف دارند؛ عاصیِ این تکلیف را مستحق عقوبت می دانند. نسبت به این که «باید نماز بخوانیم، عقلا هیچ موقفی ندارند؛ چون تأثیری در نظامات اجتماعی شان ندارد.

ص: ۷۱

سیره (سیره عقلاء / اعتبار سیره / مقام اول / مسلک امضاء / بحث اثباتی / وجه ششم تا هشتم) ۹۶/۰۷/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سیره (سیره عقلاء / اعتبار سیره / مقام اول / مسلک امضاء / بحث اثباتی / وجه ششم تا هشتم)

خلاصه مباحث گذشته:

در اثبات مسلک امضاء، وجه پنجم از محقق اصفهانی را بررسی می کردیم؛ که اگر عقلا امری را حجت بدانند، شارع هم بما هو عاقلٌ همان امر را حجت می داند، و مادامی که ردعی از آن نکرده باشد، بما هو شارعٌ هم همان امر را حجت می داند.

در بررسی این استدلال، دو اشکال را مطرح کردیم؛ که اولاً شارع از افراد عقلا نیست، و ثانیاً عقلا در تکالیف شرعیه موقفی ندارند، به اشکال سوم رسیدیم.

اشکال سوم: تلازمی بین موقف عقل و شرع نیست

اصفهانی در انتهای کلامش می فرماید: می دانیم که مولا ـ بما هو عاقل متحدالمسلک است اما بما هو شارع نمی دانیم که متحد المسلک است یا نیست؟ حین شک حکم می کنیم به این که با عقلا متحدالمسلک است. اما توضیح نداده: «چرا چنین حکمی می کنیم؟»؛ آیا به خاطر اطمینانی است که برای ما حاصل می شود؟ یا به خاطر ظن است؟ یا به خاطر استصحاب است؟ یا به خاطر برائت است؟

اگر از صِرف متحدالمسلک بودن بما هو عاقلٌ به اطمینان می رسید که بما هو شارعٌ هم متحدالمسلک با عقلاست، استدلال تان تمام نیست؛ چون اطمینان، از حجج عقلائیه است و درنتیجه خودش داخل در محل نزاع است و باید اعتبارش نزد شارع محرز شده باشد.

اگر برای شما ظنّ پیدا می شود به متحدالمسلک بودن شارع بما هو شارعٌ با عقلا، استدلال تان تمام نیست؛ چون اولاً ظنّ اعتبار ندارد، ثانیاً حجت عقلائی است و خودش داخل در محل نزاع است.

ص: ۷۲

اگر عدم ردع را استصحاب می کنید، باز هم استدلال تان تمام نیست؛ چون استصحاب اگرچه یک اصل شرعی است، ولی دلیل اعتبارش حجت عقلائیه به نام خبر واحد و ظهورات است، پس باید در رتبه ی سابق حجیت خبر واحد اثبات شده باشد.

و اگر متحدالمسلک بودن را به برائت اثبات می کنید، باز هم استدلال تان تمام نیست؛ ما سه برائت مهم داریم: عقلیه، عقلائیه، و شرعیه.

مرحوم اصفهانی برائت عقلیه را منکر است؛ چون برائت عقلیه، مبتنی بر حسن و قبح عقلی است، و ایشان حسن و قبح عقلی را

قبول ندارد. اما برائت عقلائیه و شرعیه را قبول دارد.

اگر این برائتی که به آن رجوع می کنیم عقلائیه است، اولاً خود این برائت احتیاج به امضا دارد و ثانیاً ما از کسانی هستیم که برائت عقلائیه را قبول نکرده ایم.

برائت شرعیه، خودش به حجت عقلائیه که خبر واحد است ثابت شده است. دلیل برائت شرعیه (در شبهات حکمیه)، اطمینان و خبر واحد است؛ یعنی بعضی قائل هستند که برائت شرعیه، به اطمینان ثابت شده است، و بعضی قائلند که دلیلش خبر واحد است. اطمینان و خبر واحد، هر دو از حجج عقلائیه است که داخل در محل نزاع است.

بنابراین به این فرمایش اصفهانی نمی توانیم ملتزم بشویم.

خلاصه ی استدلال مرحوم اصفهانی و سه اشکال استاد (۱)

کأنّ مرحوم اصفهانی برای استدلالش از سه مقدمه استفاده کرده است:

مقدمه ی اول: عقلا وقتی موقفی داشته باشند، شارع هم (چون از افراد عقلاست) بما هو عاقلٌ همان موقف را دارد.

مقدمه ی دوم: عقلا وقتی در تکالیف عقلائیه موقفی داشته باشند، در تکالیف شرعیه هم همان موقف را دارند.

۱- [۱] این مطلب، از مقرر است.

نتیجه ی این دو مقدمه: عقلاـ وقتی در تکالیف عقلائیه موقفی داشته باشند، شارع بما هو عاقلٌ هم در تکالیف شرعیه همان موقف را خواهدداشت.

مقدمه ی سوم: وقتی شارع از یک موقف عقلائی ردع نکرده باشد، پس بما هو شارعٌ هم چنین موقفی دارد.

ترکیب مقدمه ی سوم با نتیجه ی دو مقدمه ی اول: وقتی عقلا در تکالیف عقلائیه موقفی داشته باشند، شارع اگر از آن موقف ردع نکرده باشد، در تکالیف شرعیه هم بما هو شارعٌ همان موقف را دارد.

تطبیق نتیجه بر یک حجت به عنوان مثال: بنابراین اگر عُقلا مثلاً خبر واحد را در تکالیف عقلائیه حجت بدانند، شارع هم خبر واحد را در تکالیف شرعیه بما هو شارعٌ حجت می داند.

اشکال اول استادمددی (که شارع، از افراد عقلا نیست تا بما هو عاقلٌ موقفی داشته باشد.)، مقدمه ی اول را ردمی کند. اشکال دوم استاد (که عقلا در تکالیف شرعیه موقفی ندارند)، مقدمه ی دوم را ردمی کند. اشکال سوم استاد (که تلازمی بین موقف شارع بما هو شارعٌ با موقف شارع بما هو عاقلٌ نیست.)، مقدمه ی سوم را ردمی کند. پس محقق اصفهانی برای اثبات مدعایش از سه مقدمه استفاده کرد که هر سه غلط بود.

وجه ششم: نقض غرض

مهم ترین حجت

در باب «شبهات حکمیه» فقط سه اماره داریم: ظهور، خبر ثقه، و قول اهل لغت. ادعای امارات دیگری شده است که علما نوعاً نپذیرفته اند. مهم ترین حجتی که فقیه به آن استنادمی کند، خبرثقه است؛ چون حجیت ظهور قطعی است، و حجیت قول اهل لغت که اختلافی است کاربردش کم است، تمام کاربرد، مال خبرثقه است. لذا حجیت خبر ثقه را اگر کسی بپذیرد انفتاحی است، و اگر کسی نپذیرد انسدادی است؛ تمام انفتاح و انسداد، دور محور «خبر واحد» می چرخد. و خبر ثقه، خوشبختانه، حجت مستحدثه نیست، در زمان معصومین هم حجت بوده است.

ص: ۷۴

حجیت ذاتی قطع

اصولیون می گویند: تنها حجت ذاتی، قطع است. می گوییم: چرا؟ می گویند: قطع داریم! خود این قطع چرا حجت است؟! اصولیون فکرمی کردند که اگر یک نمک پیداکنیم، می توانیم همه ی شوری ها را توجیه کنیم. لذا ما اینطور نگفتیم، ما گفتیم: خداوند ما را اینطوری آفریده که به قطع مان عمل می کنیم. و اگر در قیامت بگوید: «نباید عمل می کردید»، باید دو دستی بزنیم بر سر خودمان. لذا اگر خداوند انسان ها را طوری می آفرید که به قطع و اطمینان عمل نمی کردند بلکه فقط به ظن شان عمل می کردند، در این صورت می گفتیم: ظن نزد شارع معتبر است.

تقریب استدلال

اگر حجتی اولاً در عصر شارع موجود باشد مثل خبر واحد، و ثانیاً خود شارع از آن ردع نکند، قطع پیدامی کنیم که آن حجت را امضاکرده است؛ وگرنه، نقض غرض لازم می آید؛ فرض کنید خبر واحد قائم شده بر عدم وجوب نمازجمعه، و فی علم الله نمازجمعه واجب است، اگر خبر واحد نزد شارع معذِّر نباشد و شارع سکوت کند، با توجه به ذهنیت عقلاء شارع غرض خودش نسبت به وجوب نمازجمعه را نقض کرده است. و چون نقض غرض از ناحیه ی شارع محال است، قطع پیدامی کنیم که شارع این حجت را امضاکرده است.

مناقشه: معلوم نیست که غرض، عمل کردن همه باشد

وقتی که شارع سکوت کرده و درواقع معذِّر نبوده، در غرض هم می توانیم دخل و تصرف کنیم؛ به این صورت که شارع مقدس اگرچه تکالیف را برای همه جعل کرده است، لکن ممکن است غرضش فقط همین مقدار بوده که کسانی که اتفاقاً «خبر بر نفی وجوب» به آنها نمی رسد عمل می کنند، ولکن وقتی می تواند به این غرض برسد که حجیت خبرثقه را برای همه جعل کند. ما حتماً در غرض دخالت می کنیم، اما غرض را تحدیدکردن، کار ما نیست؛ ما نمی دانیم غرض شارع در چه حدی است؟»، شاید فقط در همین حد باشد که کسی که معذِّر به او نرسد، به آن تکلیف عمل کند. لذا به نقض غرض نمی توانیم اثبات کنیم که شارع حتماً این معذِّر یا منجِّز را امضاکرده است.

ص: ۷۵

به عبارت دیگر: در این سکوت شارع، دو احتمال وجود دارد: احتمال دارد غرضش این باشد که وجوب نمازجمعه به همه (حتی کسانی که حجت عقلائیه بر عدم وجوب دارند) برسد، در این صورت اگر سکوت کند عُقلایی که حجت عقلایی بر عدم وجوب دارند به اشتباه می افتند و غرض شارع برآورده نمی شود، لذا اگر غرضش این باشد و این حجت عقلائیه را قبول نداشته باشد، سکوت نمی کند تا عقلا به اشتباه نیفتند و غرضش برآورده بشود.

پس اگر غرضش این باشد و سکوت نکند، می فهمیم که این حجت عقلائیه را قبول دارد. احتمال دوم این است که غرض شارع این است که کسانی که حجت عقلایی بر عدم وجوب نمازجمعه ندارند، نمازجمعه بخوانند. در این صورت، حتی اگر این حجت عقلائیه را قبول نداشته باشد، اگر سکوت کند، عقلا به اشتباه نمی افتند و غرضش نقض نمی شود. لذا در این صورت اگر حجت عقلائیه را قبول نداشته باشد، نیازی نیست سکوت کند. پس در این صورت اگر سکوت کند، نمی توانیم برداشت کنیم که این حجت عقلائیه را قبول دارد. (۱)

وجه هفتم: سکوت شارع

وجه هفتم، خیلی وجه روشنی است؛ اگر در عصر معصوم عقلاـ امری را حجت بدانند و شارع در قبال آن سکوت کند، این سکوت ظهور در «امضا» دارد. این وجه، بهترین وجهی است که ما قبول کرده ایم.

این بیان، در همه ی حجج (چه در شبهات حکمیه و چه در شبهت موضوعیه) جاری می شود الا در ظهور؛ چون همانطور که گفتیم، ظهور اگرچه حجت عقلائی است، ولی حجیت امضایش قطعی است؛ یعنی یقین داریم که شارع مقدس ظهور را امضاکرده است.

۱- [۲] این پاراگراف، از مقرر است.

وجه هشتم: عمل معصومین

ما قطع داریم که معصومین، خودشان هم به خبر ثقه عمل می کرده اند؛ یعنی در ایصال تکالیف به دیگران، از خبر ثقه استفاده می کرده اند، یا در اماراتی که در شبهات موضوعیه جاری می شود به خبر ثقه عمل می کرده اند؛ یقین داریم که حضرات معصومین به «ید» و «سوق» عمل می کرده اند. اگر غیر از این بود، حتماً برای ما نقل می شده است. از همین عمل ائمه، قطع پیدامی کنیم که این حجج و امارات، مورد امضای شارع در دایره ی شرعیات بوده است.

خلاصه

پنج وجه اول برای اثبات حجیت اعم بود؛ چه اماراتی که در زمان شارع از حجج عقلائیه بوده و چه اماراتی که بعداً از حجج عقلائیه شده است. از پنج وجه عام، فقط وجه چهارم را پذیرفتیم؛ که اگر در منهج شارع تأمل کنیم، برای ما این اطمینان پیدامی شود که شارع، در دایره ی شریعت، در باب اثبات و نفی تنجیز و تعذیر، همان مسلک عقلائی را طی کرده است.

از سه وجه اخیر که مختص حجج زمان شارع بود، مثل خبر واحد، دو وجه اخیر (سکوت شارع و عمل معصومین) را پذیرفتیم.

نتیجه این می شود که هر حجت عقلائیه، در دایره ی شریعت، چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه، قابل اعتماد است. پس اگر مثلاً عقلا امروزه به قبله نما اعتمادمی کنند، ما هم می توانیم اعتمادکنیم اگرچه افاده ی قطع یا اطمینان نکند.

خلاصه: اثبات مسلک امضاء و طرق اثبات آن

بنابراین در مقام سیره ای که مصبّش حجیت است، در بحث «ثبوتی» قائل به مسلک «امضاء» شدیم؛ آن حجت عقلائیه ای حجت است که شارع امضایش کرده باشد. و در وجه اثباتی، از میان پنج وجه عام، وجه چهارم «منهج شارع» را پذیرفتیم، و از میان سه وجه خاص نسبت به حججی که در زمان شارع وجود داشته، دو وجهِ «سکوت شارع» و «عمل معصومین» را پذیرفتیم.

هـذا، تمـام الکلاـم در بحث در مقام دوم از جهت چهارم که اعتبار «سـیره ی عقلا»یی بود که مصـبّش حجیت است. مقام دوم یعنی سیره ای که مصبّش حجیت نیست، إن شاءالله شنبه.

سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه اعتبار سیره / مقام اول / آیات رادعه / وجه اول) ۹۶/۰۷/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره / مقام اول / آیات رادعه / وجه اول)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث سـیره ی عقلا، از اعتبار سیره در سیره ای که مصبّش «حجیت» است، بحث می کردیم. گفتیم که اعتبار سیره ی عقلا، ثبوتـاً موقوف بر امضای شارع است، اثباتاً وجوهی برای کشف امضائی شارع عرض کردیم؛ از میان پنـج وجه عام، وجه چهارم «منهج شارع» را پذیرفتیم، و از میان سه وجه خاص نسبت به حججی که در زمان شارع وجود داشته، دو وجهِ «سکوت شارع» و «عمـل معصومین» را پـذیرفتیم. پس به این نتیجه رسـیدیم که هر حجت عقلاـئیه ای بر وجود یـا عـدم تکلیف فعلی قـائم بشود، شارع آن حجت را پذیرفته است.

بحث امروز ما این است که بعضی اشکال کرده اند: شارع، از تمام حجج عقلائیه یک جا ردع کرده است.

ادله ی عام بر ردع از سیَر عقلائیه

دلیل بر ردع عام، آیات عدیده ای است که ما را از عمل به ظنّ منع کرده و دعوت به عمل به علم کرده است.

تمام حجج عقلائیه حجج ظنّیه هستند؛ چون اگر از یک حجتی مثل خبر واحد به علم برسیم، آنچه در حق ما حجت است، علم است، و آن اماره از حجیت می افتد.

آیات رادعه

آیه ی اول: (إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) (۱) این آیه، دو جـا در قرآن آمـده، یـک جـا مربوط به اعتقادات است، ما آن جایی که با بحث مان متناسب تر است را آدرس می دهیم.

ص: ۷۸

۱- نجم/سوره۵۳، آیه۲۸.

این آیه، کنایه است از این که به ظنّ اعتمادنکنید. از جمله ی ظنون، آن چیزی است که حجت عقلائیه بر آن قائم شده باشد.

آیه ی دوم: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ) (۱) بعضی از ظنون، گناه است، یا منتهی به گناه می

شود. این آیه امر به اجتناب از ظن می کند، و از جمله ی ظنون مضمون حجج عقلائیه مثل خبرواحد است.

آیه ی سوم راجع به کسی است که علم ندارد: (فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ) (۲) علم در معنای عرفی، جامع بین قطع و اطمینان است. خبر واحد هم مفید علم نیست، پس این آیه نهی از احتجاج به خبر واحد می کند.

آیه ی چهارم :(وَ لاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (۳) . «لا ـ تقف» از قفا می آید؛ دنباله روی نکن پیروی نکن آنچه را که به آن عالم نیستی. و حجج عقلائیه مثل خبرواحد یا ظهورات، مفید علم نبوده و درنتیجه مصداق این آیه است. «لاتقف ما لیس لک به علم»، یعنی «لاتقف مظنونا»: یعنی هیچ مظنونی را تبعیت نکن؛ شبیه «رجلا». این که می گویند: «معرفه است»، به لحاظ قیدی است که از ناحیه ی صله به آن واردمی شود.

مقتضای این خطابات این است که به هیچ حجتی از حجج عقلائیه نمی شود اعتمادکرد. و به عبارت دیگر: نزد شارع حجت نیست، الا این که یک دلیل قطعی پیداکنیم بر حجیت ظهورات یا خبرواحد.

این آیات شریفه، همه ی حجج عقلائیه را یک جا کنارمی گذارد. نگویید که: «اگر ظهور حجت نباشد، پس استدلال این آیات که به ظهور است هم تمام نیست.»؛ حجیت ظهور، قطعی است.

۱- حجرات/سوره۴۹، آیه۱۲.

۲- آل عمران/سوره۳، آیه۶۶.

۳- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۶.

وجه اول (مرحوم آخوند) : مستلزم دور است

کسانی که معتقدند این آیات شریفه نسبت به حجج عقلائیه رادعیت و مانعیت ندارد، به وجوهی استدلال کرده اند.

وجه اول، از مرحوم آخوند است در کفایه؛ فرموده: «لایقال: «علی هذا لایکون اعتبار خبر الثقه بالسیره أیضا إلا علی وجه دائر؛ فإن اعتباره بها فعلا، یتوقف علی عدم الردع بها عنها، و هو یتوقف علی تخصیصها بها، و هو یتوقف علی عدم الردع بها عنها.»، فإنه یقال...». (۱)

در ص۳۰۳ ایشان یک بحث خیلی پیچیده ای را مطرح کرده؛ فرموده: محال است این آیات رادع حجج عقلائیه باشند؛ چون رادعیت این آیات، دوری است، و هر امری که مستلزم محال باشد محال است، پس رادعیت هم محال است.

اما چطور مستلزم دور است؟ اگر این آیات شامل خبرثقه بشود و سیره در خصوص خبر ثقه را بخواهد ردع کند، رادعیتش موقوف بر این است که این سیره (که قائم شده بر حجیت خبرثقه) مخصِّص این آیه نباشد؛ اگر سیره این آیه را تخصیص بزند، این آیه رادع از عمل به خبرثقه نیست؛ چون اگر این آیه را تخصیص بزنند، نتیجه این می شود که ظن حجت نیست الا این که سیره ی عقلا باشد.»، در این صورت، ظنون حاصل از حجج عقلائیه مشمول نهی ای که در این آیات است نمی شود. و طبق استدلال به این آیات، مخصِّص نبودن سیره، موقوف است بر رادعیت این آیات. پس رادعیت موقوف بر عدم تخصیص است، و عدم تخصیص موقوف بر رادعیت است. (۲)

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص۳۰۳.

۲- [۶] استاد می فرمایند: «رادعیت، متوقف بر عدم تخصیص است. و عدم تخصیص، متوقف بر رادعیت است.»، ولی با توجه به عبارت مرحوم آخوند بهتر است بفرمایند: «استدلال به سیره بر اعتبار خبر ثقه، متوقف بر عدم رادعیت این آیات است. و عدم رادعیت این آیات، متوقف است بر این که این آیات به سیره تخصیص خورده باشد. و تخصیص این آیات، متوقف است بر عدم رادعیت این آیات از سیره. پس عدم رادعیت این آیات، متوقف است بر عدم رادعیت این آیات. و این، دور است و محال است. پس استدلال به سیره بر اعتبار خبر ثقه، متوقف بر محال است، پس استدلال به سیره محال است.». به عبارت اخصر: استاد فرموده اند: «رادعیت متوقف بر عدم تخصیص است»، ولی با توجه به عبارت مرحوم آخوند بهتر این بود که دور را اینطور تصویرکنند که: «عدم رادعیت متوقف بر تخصیص است». مقرر.

مناقشه ی مرحوم خوئی در این جواب: مستلزم دور نیست

این کلام مرحوم آخونـد، بزرگان ما بعد از ایشان را به تکاپو انداخته که یک طوری این اشکال را پاسخ بدهند. گاهی مطلبی گفته می شود که خلاف وجدان است ولی دلیلش به روشنیِ وجدان نیست بلکه پیچیده است. وجدان ما این است که این آیات دارد از عمل به ظن نهی می کند و واضح است که خبرثقه ظن است، ولی ایشان استدلال کرده که نهی نمی کند! این استدلال ایشان، با وجدان ما جوردرنمی آید!

مرحوم آقای خوئی جوابی داده (۱) ، و بعد مرحوم آقای صدر تتمیمش کرده؛ یعنی شقوقش را هم ذکرکرده و این جواب را لبّاً پذیرفته است.

مرحوم آقای خوئی فرموده: درست است که عدم التخصیص موقوف بر رادعیت است، اما رادعیت، موقوف بر عدم «تخصیص» نیست، بلکه موقوف بر عدم «وصول تخصیص» است. و عدم وصول تخصیص، موقوف بر رادعیت نیست. (۲)

ص: ۸۱

۱- مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۱، ص۲۳۱و۲۳۲.
۲- [۸] به نظر حقیر (مقرر) با توجه به عبارت مرحوم آقای خوئی بهتر است مناقشه ی ایشان به این نحو تقریر بشود که: تخصیص، متوقف بر حجیت سیره است. و حجیت سیره، متوقف بر امضاء است. پس تخصیص این آیات، متوقف بر امضاء سیره است. و برای امضای سیره، ثبوت عدم ردع لازم است. پس تخصیص، متوقف بر ثبوت عدم ردع است. و از طرف دیگر ثبوت عدم ردع، متوقف بر تخصیص است، پس تخصیص این آیات به سیره و تقدیم سیره، دوری است. اما رادعیت این آیات، متوقف نیست بر ثبوت عدم تخصیص، بلکه متوقف است بر عدم ثبوت تخصیص؛ چون عمومات حجت است مادامی که خلافش ثابت نشده باشد. بنابراین وقتی تخصیص این آیات به سیره دوری باشد ولی رادعیت این آیات از حجیت سیره دوری نباشد، پس متعین می شود که سیره مخصِّص این آیات نیست، بلکه این آیاتْ رادع سیره است. بنابراین استدلال به این آیات بر ردع از سیره، دوری نبوده و جواب مرحوم آخوند (که چون استدلال به این آیات دوری است، پس این آیات رادعه نیست.) صحیح نمی باشد و برای عدم رادعیتِ این آیات باید به دنبال جواب دیگری باشیم. مقرر.

اشکال استاد به مناقشه ی مرحوم خوئی

این بیان ایشان، تمام نیست. مقدمه ای را عرض کنم تا روشن شود: «چرا تمام نیست؟». اشیائی که ما داریم، دو دسته است:

اشیائی داریم که عالم ثبوت و اثبات شان متفاوت است؛ مثلاً وجود زید یا عدم زید، ربطی به علم من به وجود یا عدم زید ندارد؛ ممکن است زید وجود داشته باشد و من عالم به زید نباشم، و ممکن است زید معدوم باشد و من علم به عدم زید نداشته باشم. پس علم من به زید، غیر از وجود زید است.

ولی اشیائی داریم که عالم ثبوت و اثبات شان یکی است، مثل پاره ای از حالات نفسیِ ما مثل گرسنگی یا درد؛ وجود گرسنگی، عین علم به گرسنگی است، وجود درد عین علم به درد است. به عبارت دقیق تر: گرسنگی و درد، یک احساس است؛ ممکن نیست درد وجود داشته باشد ولی من احساس درد نداشته باشم. اصلاً «درد» یعنی «احساس درد». پس «درد» و «احساس درد» با «علم به درد» یک چیز است.

سؤال: گرسنگی کاذب آیا نشان دهنده ی این نیست که: «گرسنگی هم ثبوت و اثباتش متفاوت است»؟

پاسخ: گرسنگی کاذب، یعنی بدنش احتیاج به غذا ندارد. ولی گرسنگی همان احساس است؛ در گرسنگی کاذب، این احساس و علم هست، ولی معده خالی نیست.

تخصیص به حمل شایع، از همین قبیل است؛ یعنی ثبوت و اثبات ندارد. مراد از تخصیص، مخصص بالفعل است. تخصیص، متقوم به «وصول» است، مخصصیت متقوم به «وصول» است؛ اینطور نیست که تخصیص باشد ولی واصل نباشد. به عبارت دیگر: تخصیص، عبارت است از عدم حجیت ظهور سابق، در بخشی از مدلول خودش. این، متقوم به وجود مخصص نیست. تخصیص، دائرمدار «وصول» است، نه این که دائرمدار «وجود» است. لذا اگر مولا گفت: «أکرم کل عالم» بعد گفت: «لاتکرم زیداً»، اگر واصل نشود اصلاً تخصیصی نیست و خطاب «أکرم العالم» در حق زید حجت است. نزد علما، نقش مخصِّص و مقیِّد، این است که ظهور عام و مطلق را بقاءً از حجیت ساقط می کند، نه این که ظهور را از بین ببرد.

ص: ۸۲

این نظریه در «اصول» پـذیرفته شده است که وقتی «لاتکرم زیداً» واصل می شود، کشف می کنیم که اکرام زید از همان دیروز که مولا گفت: «اکرم کل عالم»، واجب نبوده. اگر اکرام زیـد دیروز واجب بوده، این نسخ است نه تخصـیص. پس تخصـیص، متقوم به «وصول مخصِّص» است نه «وجود مخصِّص».

پس معنای تخصیص، عدم حجیت است؛ اگر می گفت: «لاتکرم زیداً» و به من نمی رسید، «أکرم العالم» همچنان بر من حجت بـود. تخصـیص بالفعـل و تقییـد بالفعـل، دائرمـدار «وصـول» است، نه این که دائرمـدار «وجود» است. یعنی تخصـیص، ثبوت و اثباتش یکی است؛ تا واصل نشود، مخصِّص نیست. و درنتیجه اشکال مرحوم آخوند باز زنده می شود.

مرحوم آقای خوئی گویا خواسته کپی برداری کنـد از کلام آخونـد که در همین باب گفته؛ در ردع و عدم وصول ردع، ردع متقوّم به وصول نیست، اما «تخصیص» متقوّم به وصول است؛ عدم وصول تخصیص، یعنی عدم التخصیص.

اشکال: علم و جهل ما، اثری در تکلیف الهی ندارد.

پاسخ: تخصیصـی که به ما نرسد، تخصـیص نیست؛ چون عامّ مادامی که مخصِّصـش به ما نرسیده باشد، حجت است و درنتیجه مادامی که حجیت سیَر عقلائیه اثبات نشده باشد آیات بر عموم خودشان باقی هستند و واقعاً تخصیصی در حق ما نیست.

نقد مختار به این وجه، و وجوه بعدی إن شاءالله فردا.

سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه اعتبار سیره / مقام اول / آیات رادعه / وجه دوم تا پنجم) ۹۶/۰۷/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره / مقام اول / آیات رادعه / وجه دوم تا پنجم)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در ردع عام از حجـج عقلائیه بود؛ ادعاشـده که آیات نهی از تبعیت از ظنّ، از ظن حاصل از حجج عقلائیه ردع می کند. مرحوم آخوند در مقام پاسخ به این اشـکال فرمود که استدلال به این آیات بر ردع از عمل به حجج عقلائیه دوری است. مرحـوم آقـای خوئی در اشـکال به پاسـخ مرحوم آخونـد فرمود که مسـلتزم دور نیست و درنـتیجه جواب مرحوم آخونـد تمـام نیست. ما در رد بر جواب آقای خوئی گفتیم که دور هست. اما ما یک جواب دیگری به اشکال مرحوم آخوند داریم که بحث امروز ماست.

ص: ۸۳

مناقشه ی استاد به این جواب

اشـکال مـا این است که اگرچه اسـتدلال به این آیـات دوری است، ولی فقـط دور علّی محال است و این دور علّی نیست. اگر

وجود الف متوقف بر وجود ب باشـد و وجود ب هم متوقف بر وجود الف باشـد، این محـال است، و فقط هم همین دور محال است.

این کـاری که شـارع کرده،ماننـد این است که یک بنّا دو آجر را به هم تکیه بدهـد؛ چنین تکیه دادنی دور است، اما چون بنّا این دو را به هم تکیه داده و مایـل ایسـتادنِ هر آجر را بر دیگری متوقف کرده، چنین دوری اشـکالی نـدارد. در مـانحن فیه هم چنین ردعی دور است ولی چون شارع این دو را بر یکدیگر متوقف کرده، چنین دوری اشکالی ندارد. (۱)

اشکال: دور در اینجا هم علّی است.

پاسـخ: رادعیت، امر وجودی نیست تا وجودش موقوف بر تخصـیص یا وصول آن باشد، رادعیت امر واقعی است، و «دور» فقط در امر وجودی محال است.

اشـکال: در وجه اول پاسخ به آیات رادعه اگر گفتیم که دور نیست، چرا رادعیت آیات را مقدم بر تخصیص آیات کنیم؟ چرا تخصیص آیات را مقدم بر رادعیت آیات نکنیم؟

وجه دوم: ارتکاز حجج عقلائیه باعث انصراف این آیات است

حجج عقلائیه مثل یـد قول ذو الید و امثال ذلک، اعتبارش چنان در اذهان ما مرکوز است که اصـلاً موجب انصـراف تمام این آیات می شود؛ یعنی وقتی این آیات ما را نهی می کنـد از تبعیت از ظن، عرف می فهمد که منصـرف از حجج عقلائیه است و این آیات نهی کرده از ظنّی که حاصل حجج عقلائیه نیست. و انصراف هم از افراد ظهور است.

۱- [۱] این پاراگراف، از مقرر است.

اگر کسی انصراف را قبول نکند، لااقل مانع انعقاد اطلاق این آیات می شود و درنتیجه آیات مجمل می شود و قدر متیقنش ظنّی است که از حجج عقلائیه نباشد.

این وجه دوم را ما قبول کردیم؛ مرکوزیت اعتبار حجج عقلائیه (مثل ظهور) در اذهان، مانع انعقاد اطلاقا «آیات ناهیه از ردع» نسبت به حجج عقلائیه می شود.

سؤال: پس پاسخی که به مرحوم آخوند دادید مبنی بر امکان دور، «سلّمنا»یی بود؛ بر فرض که دور داشته باشد، محذوری ندارد.

پاسخ: بله؛ اگر کسی این وجه را قبول کند، دوری لازم نمی آید. آن جواب، بر این اساس بود که کسی اطلاق را قبول داشته باشد؛ و الا اگر کسی بگوید این آیات اطلاق ندارد و شامل حجج عقلائیه نمی شود، اصلاً دوری لازم نمی آید.

سؤال: احتمال انصراف چطور مانع ظهور می شود؟

پاسخ: انصراف، باعث ظهور در غیر حجج عقلائیه می شود. احتمال انصراف، باعث ظهور در غیر حجج عقلائیه نمی شود، ولی مانع ظهور در اطلاق می شود و در ظنون غیر حجج عقلائیه باعث اجمال می شود.

سؤال: دلالت برخی از این آیات بالعموم بود نه بالاطلاق، آیا مقدمات حکمت را در عموم هم لازم می دانیم که صرف احتمال انصراف مانع ظهور عموم آیات ناهیه بشود؟

پاسخ:

وجه سوم: برای ردع از امر مترسّخ، تکرارهای فراوان لازم است

مرحوم آقای صدر در بحوث ج۴ ص۴۰۸ فرموده: اگر امری مترسخ در اذهان باشد، برای راعیت و قلع ریشه های ارتکاز، یک بار گفتن کافی نیست، باید تکراربشود. مثلاً قیاس، در اصطلاح اصولی، تمثیل است. خیلی از ما بر اساس تمثیل قضاوت می کنیم؛ مثلاً اگر دو بار سرمان کلاه برود توسط کسی که کروات زده، بعد از آن معتقدمی شویم که هر کسی کروات دارد، کلاهبردار است. این، همان قیاس فقهی یا تمثیل منطقی است. شارع نسبت به این قیاس خیلی تند برخوردکرده و فرموده که «مُحقَ به الدین». این قیاس چون مترسخ در ذهن عقلاست، شارع از آن، نهی های تند و مکرری کرده است. در مانحن فیه هم اگر شارع می خواهد ریشه ی عمل به خبرواحد را بخشکاند، با امثال اطلاقات این آیات نمی شود. اگر شارع می خواست خبر واحد را ردع کند، باید مثل قیاس، ردع های تند و مکرری می آورد. (۱)

۱- بحوث فی علم الأصول، سید محمود هاشمی شاهرودی، ج ۴، ص۴۰۸.

مناقشه: شاید غرض شارع، تغییر سیره ی عقلا نباشد

ما با این وجه موافق نیستیم؛ چون درست است که اگر شارع بخواهـد جذور را خشک کند، باید نهی های مکرری انجام دهد. ولی شـما این غرض را بر شـارع تحمیـل کرده ایـد؛ در «قیـاس» غرض شـارع از آن نهی ها خشـکاندن ریشه ی قیاس بود چون بـاعث محو دین می شـد. ولی در مـانحن فیه معلوم نیست غرض شـارع از این آیـات خشـکاندن ریشه ی عمـل به سـیَر عقلائیه باشد، احتمال دارد غرض شارع فقط به همین مقدار باشد که به یک نحوی بیانی داشته باشد بر عدم حجیت خبر واحد.

اللهم إلا أن یقال که: با توجه به ترسّـخ آن سـیره، این مقدار از بیان، نهی از خبر واحد نیست؛ یعنی آن ارتکاز، باعث انصـراف این آیـات به غیر از حجـج عقلاـئیه می شود، یـا لااقـل مـانع انعقـاد اطلاـق این آیـات می شود. اگر مرحوم آقای صـدر این را بگوید، وجه جدیدی نیست؛ برگشتش به همان وجه قبلی است.

وجه چهارم: ظنّ اعتقاد غیر مستند به حجت است

بعضـی گفته انـد: علت این اشـکال که این آیـات رادع از عمل به سـیَر عقلائیه پنداشـته شـده، این است که «ظنّ» و «علم» را به معنای اصـطلاحی گرفته اند؛ ظنّ یعنی اعتقاد جزمی، و ظنّ یعنی اعتقاد راجح. اما معنی عرفی ««ظنّ» اعتقاد غیرمستند به حجت است ولو آن اعتقاد جزمی باشـد، و معنای عرفی «علم» اعتقاد مسـتند به حجت است ولو آن اعتقاد راجح باشد. لذا اگر حجیت سیَر عقلاـئیه اثبات بشود، اعتقاد ما به چیزی که حجت عقلائیه بر آن قائم شـده، علم است نه ظنّ. و درنتیجه مشـمول این آیات نیست.

مناقشه: این معنا ثابت نیست

معنایی که گفته انـد، اگر نگوییم: «برای ما ثابت است که این معنا درست نیست.»، لااقل می توانیم بگوییم که این معنا برای ما ثابت نشـده است. البته اطمینان نـداریم، اما ظنّ مان بر این است که معنای ظنّ و علم همین است که علما گرفته اند؛ ظن اعتقاد راجح است، و علم اعتقاد راجح مطابق واقع است.

البته علم را در موارد «ظن مسـتند» هم به کـار می بریم؛ مثلاًـ اگر ثقه ای بگویـد: «این آب پـاک است»، اطلاـق «علم» در اینجا عرفی است و من می تـوانم بگویـد: «انـا عـالم بطهـارته». این را به صورت قطعی نمی گویم، ولی این اسـتعمال که «علم» را در موارد «ظن مسـتند» به کـار ببریم، ظاهراً عرفی است، ولی شایـد مجاز رایـج باشـد. بعضـی مجازها آنقـدر رایـج است که انسان شک می کند: «استعمالش حقیقی است یا مجازی است؟»!

وجه پنجم: این آیات مختص اصول دین است

این آیات، مربوط به اصول دین و اعتقادات است؛ شارع، در «اصول دین» از عمل به «ظنّ» ردع کرده است.

مناقشه: برخی آیات اعم است

بعضـی از آیات، راجع به اعتقادات هست، ولی بعضی نیست؛ مثلًا آیه ی اول این بود که: (إِنَّ الظَّنَّ لاَیُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً) (۱) ، در دو جا به کار برده شده یکی اش مربوط به اعتقادات است ولی دیگری مطلق از آن است.

نتیجه: عدم رادعیت آیات ناهیه

از میان این پنج وجه، ما فقط وجه دوم را پذیرفتیم، بنابراین این آیات نمی توانند رادع سَیر عقلائیه باشند.

این آیه لسانش لسان کبروی است.

بحـث اعتبـار سـَیر عقلاـئیه ای کـه مصـبّش حجیت است (یعنی مقـام اول از جهت رابعه) تمـام شـد. جلسه ی آینـده بایـد وارد تنبیهات مقام اول بشویم.

۱- نجم/سوره۵۳، آیه۲۸.

خلاصه: اثبات مسلک امضاء و طرق اثبات آن (۱)

بنابراین در مقام سیره ای که مصبّش حجیت است، در بحث «ثبوتی» قائل به مسلک «امضاء» شدیم؛ آن حجت عقلائیه ای حجت است که شارع امضایش کرده باشد. و در وجه اثباتی، از میان پنج وجه عام، وجه چهارم «منهج شارع» را پذیرفتیم، و از میان سه وجه خاص نسبت به حججی که در زمان شارع وجود داشته، دو وجهِ «سکوت شارع» و «عمل معصومین» را پذیرفتیم. و دلالت آیات رادعه از سیَر عقلائیه را نپذیرفتیم. نتیجه اثبات حجیت سیَر عقلائیه شد مطلقاً (ولو در عصر شارع وجود نداشته)؛ بنابراین اگر امروز عقلا در تشخیص جهت و قبله از قبله نما استفاده کنند، شارع این سیره را امضاکرده است.

هذا، تمام الکلام در بحث در مقام دوم از جهت چهارم که اعتبار «سیره ی عقلا»یی بود که مصبّش حجیت است. باقی می ماند تنبیهاتی از این مقام که إن شاءالله جلسه ی بعد عرض می کنیم.

سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه اعتبار سیره / مقام اول / تنبیهات / تنبیه اول و دوم) ۹۶/۰۷/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره / مقام اول / تنبیهات / تنبیه اول و دوم)

خلاصه مباحث گذشته:

بنابراین در مقام سیره ای که مصبّش حجیت است، در بحث «ثبوتی» قائل به مسلک «امضاء» شدیم؛ آن حجت عقلائیه ای حجت است که شارع امضایش کرده باشد. و در وجه اثباتی، از میان پنج وجه عام، وجه چهارم «منهج شارع» را پذیرفتیم، و از میان سه وجه خاص نسبت به حججی که در زمان شارع وجود داشته، دو وجهِ «سکوت شارع» و «عمل معصومین» را پذیرفتیم. و دلالت آیات رادعه از سیَر عقلائیه را نپذیرفتیم. نتیجه اثبات حجیت سیَر عقلائیه شد مطلقاً؛ چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه، چه در عصر شارع وجود داشته و چه در عصر شارع وجود نداشته. بنابراین اگر امروز عقلا در تشخیص جهت و قبله از قبله نما استفاده کنند، شارع این سیره را امضاکرده است.

۱- [۴] این قسمت، از مقرر است.

تنبیهات

قبل از ورود در مقام دوم، تنبیهاتی را ذکرمی کنیم:

التنبیه الأول: حجیت سیَر عقلائیه در قبال حجت ضعیف شرعی

محل نزاع

اگر یک حجت عقلائیه داشته باشیم و در قبال این حجت، آیه یا روایت مجملی داشته باشیم، با وجود این آیه یا روایت مجمل آیا می توانیم باز هم امضا را کشف کنیم. ما که از منهج یا سکوت به امضا می رسیدیم، در این صورت آیا باز هم می توانیم از منهج یا سکوت به «امضا» برسیم؟

گفتیم: حجیت خبرثقه، ارتکازی است؛ طوری که این ارتکاز حتی اگر در حدی نباشد که باعث انصراف آیات رادعه به غیرخبرثقه بشود، لااقل باعث می شود که در ردع از عمل به خبر ثقه اجمال پیداکرده و قدر متیقن این آیات، ظنونی می شود که از حجج عقلائیه نیست. حال که مجمل است، آیا باز می توانیم امضای شارع را نسبت به خبر ثقه کشف کنیم؟ یعنی آیات رادعه ای که نسبت به ردع از عمل به خبرثقه مجمل است، آیا مانع کشف امضای شارع از حجیت خبر ثقه می شود؟ یا آیات رادعه ی مجمل چنین قدرتی را ندارد؟

یا مثلاً در ردع از عمل به خبر ثقه، روایت ضعیفی به ما رسیده، آیا با وجود این روایت ضعیف می توانیم امضا را کشف کنیم؟ مثلاً مسعدهبن صدقه روایتی دارد در باب شبهات موضوعیه که با «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه» (1) شروع می شود. فقها به این روایت استنادکرده اند و نتیجه گرفته اند که: «در موضوعات، خبرواحد کافی نیست و بیّنه لازم است.»، درحالی که نزد عقلا خبر واحد حتی در موضوعات هم حجت است. وثاقت مسعدهبن صدقه محل اختلاف است، ما از کسانی هستیم که می گوییم: وثاقتش ثابت نیست. آیا با وجود این روایت ضعیف می توانیم از آن منهج یا سکوت، «امضا» را کشف کنیم یا نمی توانیم؟ البته ما نه تنها سند این روایت را ضعیف می دانیم، دلالتش را هم نپذیرفتم.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۷، ص۸۹، أبواب ما یکتسب به، باب۴، ح۴، ط آل البیت.

سیـدیزدی، از متوقفین است؛ نه فتوا دارد که خبر واحـد در موضوعات حجت است، و نه فتوا دارد که خبر واحد در موضوعات حجت نیست.

پس جایی که خطاب مجمل باشد یا سند ضعیف باشد، آیا کشف «امضا» می شود یا نمی شود؟

در اینجا چه شبهه ای هست که با وجود یک خطاب مجمل یا ضعیف نمی توانیم امضا را کشف کنیم؟

گفته شـده: این خطـاب که مجمـل است، شایـد مراد جـدی اعم از خـبرثقه یـا غیر خبر ثقه باشـد. اینجور نیست که «مسعدهبن صدقه ضـعفش ثابت است و هر چه بگوید، دروغ است و بر امام بسته است.»، تنها اینجور است که وثاقتش ثابت نیست؛ ممکن است خیلی هم آدم ثقه ای بوده ولی وثـاقتش برای ما ثابت نشـده باشـد. بلکه حتی اگر یک راوی ضـعفش ثابت بشود، معنای ضعیف بودن یـک راوی، این نیست که «ضـعفش ثـابت است و امام نفرموده انـد»، شایـد هم یک بار راست گفته باشـد و امام فرموده باشند.

پس اگرچه خطـاب مجمـل است یـا سـند روایت رادعه ضـعیف است، ولی ممکن است امـام واقعاً ردع کرده باشـند و درنتیجه دیگر نمی توانیم اطمینان پیداکنیم به این که: «شارع، این حجت عقلائیه را در دایره ی شریعت امضاکرده است.».

پاسخ: حجیت مطلق سیَر عقلائیه

ایـن شـبهه را قبـول نکرده ایم، بر همین اسـاس که «اطمینـان، فردی و شخصـی است.» توضـیح داده ایم؛ اگر خطـاب مجمـل یا ضعیفی باشـد، منهـج شارع و سـلوک معصومین، باز هم برای ما افاده ی اطمینان می کند که شارع مقدس در دایره ی شـریعت خودش، حجج عقلائیه را پذیرفته است؛ صرف وجود روایات ضعیف یا خطابات مجمل، مانع اطمینان ما از آن منهج یا سلوک نمی شود؛ آن منهـج یـا سـلوک آنقـدر قوی است که با وجود اینها باز هم اطمینان پیـدامی کنیم که شارع مقـدس در دایره ی شریعت «حجـج عقلائیه» را پـذیرفته است. البته اطمینان شخصـی است؛ اگر کسـی در این شـرایط به اطمینان نرسد، حجیت این سیره برایش اثبات نمی شود.

نسبت به «سکوت» هم همینطور است؛ در وجه «سکوت» می گوییم که: «سکوت شارع، ظهور دارد در امضای سیره.»، طبق این وجه، صِرف یک خطاب مجمل یا ضعیف، ظهور را از ظهوریت نمی اندازد و ما باز از سکوت شارع «امضا» را اثبات می کنیم.

همانطور که گفتم، این امور، شخصی است؛ ممکن است کسی بگوید: «با وجود خبر ضعیف، من به اطمینان نمی رسم.»، ولی ما به اطمینان می رسیم که شارع بر حجج عقلائیه اعتمادکرده است.

التنبیه الثانی: مقدار ما یثبت بالامضاء

محل نزاع: سکوت آیا امضای سیره ی متجسّد است یا امضای ارتکاز؟

ما اگر حجتی را در عصر شارع داشته باشیم و شارع سکوت کرد و ما امضا را فهمیدیم، ظهور این سکوت، آیا تنها امضای همین سیره است؟ یا امضای ارتکازی است که پشت این سیره است؟

مثلاً الآن سیره بر این است که به اهل خبره مراجعه می کنند، در عصر شارع، رشته هایی که در آن رشته ها به اهل خبره و عالم مراجعه می کردند کم بوده است. شارع در مقابل رجوع به فقها و اطبا و مقوّمین سکوت کرده و این سکوت ظهور در امضا دارد و از قول اینها در دایره شریعت می توانیم استفاده کنیم. اما بسیاری از رشته های دیگر مثل فیزیک و شیمی بعداً پیداشده است، آیا به قول اینها هم می توانیم اطمینان کنیم؟ آیا سکوت شارع، امضای همان حجت موجوده است؟ یا امضای ارتکاز پشت آن حجت است که رجوع به عالم و اهل خبره است؟

مثلاً یک ریاضی دان محاسبه کرد و گفت قرص ماه در این نقطه از زمین قابل رؤیت است ولی کسی در آنجا زندگی نمی کند، اگر گفتیم: «شارع، ارتکاز «رجوع به اهل خبره» را مطلقاً امضاکردهراست.»، همین قول ریاضی دان کافی است برای این که روزه بگیریم یا نگیریم.

یا مثلاً آیا جوهر خودکار مانع رسیدن آب به پوست هست یا نیست؟ (۱)

سؤال: سکوت شارع آیا امضای خود همان حجت است؟ یا امضای ارتکازی است که پشت آن حجت است؟

شهیدصدر: سکوت، امضای اتکاز است

در زمان شارع تحجیر و حیازت بوده است، کسی ماهی را حیازت می کرده یا مکانی را اشغال می کرده، شارع مقدس با سکوت خودش، مملّکیت حیازت یا حق تحجیر یا حق سبق را امضاکرده است. اما در ورای این سه مورد، یک ارتکازی است که ریشه دارد در «احترام عمل انسان».

در عصر متأخر، یک چیزی پیداشده به نام «حق التألیف» که درواقع حق نشر تألیف است ولی به اسم «حق التألیف» خوانده می شود. اگر گفتیم: «امضای یک سیره، فقط امضای همان مورد است امضای حق التألیف ثابت نمی شود. اگر گفتیم امضای ارتکاز است، ثابت می شود.

مرحوم آقای صدر قائل شده که اگر شارع درباره ی حجتی سکوت کرد، آن سکوت، نه تنها امضای حجت موجوده است، بلکه امضای ارتکاز پشت آن حجت متجسّد است؛ چون نه تنها ابلاغ احکام و تکالیف وظیفه ی معصومین است، تصحیح ارتکازات مردم هم از وظایف معصومین است. (۲)

البته این مثال حق التألیف، برای غیر حجیت است. ما این مثال را اضافه کرده ایم؛ اهل خبره در زمان معصومین محدود بوده اند؛ الآن خبرویت هایی داریم که در آن زمان اثری از آنها نبوده؛ مثل کسی که در امور آزمایشگاهی خبره است.

مرحوم آقای تبریزی

بعضی بزرگان مثل مرحوم استادمان آقای تبریزی قائل بودند که «سکوت» فقط حجیت آن مقداری از سیره را اثبات می کند که در خارج متجسّدشده، نه بیشتر. لذا ایشان حق «سبق» را در حد همان سبق هایی قبول داشت که در زمان ائمه بود؛ مثل این که کسی عبایش را در جایی از مسجد بگذارد، شما حق ندارید عبایش را بردارید بگذارید آن طرف تر، یا مثل کسی که در جایی دستفروشی می کند، شما نمی توانید بروید جای او بایستید، یا مثل کسی که در محلی کنار رودخانه چادر می زند. اما «حق سبق»هایی که در زمان ائمه نبوده مثل رعایت نوبت در صف نانوایی، اینها را قبول نداشته که شارع امضاکرده است. البته بحث ما، در عناوین اولی است؛ واضح است که اگر هتک دین یا روحانیت بشود، باید مراعات بشود.

۱- [۲] - این مثال، از مقرر است.

۲- بحوث، شهید صدر، ج۴، ص۲۴۶و۲۴۷.

طبق نظر ایشان، رعایت نکردن نوبت در صف نانوایی، تضییع حق عرفی است و درنتیجه حرام نیست؛ چون فقط تضییع حق شرعی حرام است و در این مثال، ثابت نیست که آن سه نفری که جلوتر از من هستند حق شرعی دارند. شک هم که کنیم، مجرای برائت است.

اشکال: چرا مبنای آقای تبریزی را قبول کردید؟

پاسخ: فهم عرفی این است که از سکوت شارع در مقابل حق التحجیر می فهمیم که این حق را امضا کرده است، بر فرض اگر حجیت مطلق سیَر عقلائیه اثبات نشده باشد، آیا فهم عرفی از سکوت شارع مقابل «حق التحجیر» این است که «حق التألیف» را امضاکرده است؟! یا مثلاً از این که شارع حق سبق در مسجد را امضاکرد، فهم عرفی ای است که حق تقدم وسیله ی نقلیه را هم شارع امضا کرده است؟!

اشکال: این که وسیله ی نقلیه باید از سمت راست حرکت کند، عمل نیست تا مصداق «عمل عقلا محترم است» باشد، بلکه صرفاً یک قرار است.

پاسخ: اگر گفتیم: از رعایت حق سبق در مسجد می فهمیم که شارع «احترام قرارات» را امضاکرده است، آیا شما این را می فهمید که وسیله ی نقلیه باید از سمت راست حرکت کند؟! آیا می شود گفت: «شرعاً حق تقدم با راننده ی سمت راست است.»؟! آیا می توانیم بگوییم: «شارع این حق را برای راننده ی دست راستی می داند»؟!

مختار

بنا بر حجیت مطلق سیره

ما چون گفتیم: «بنا بر منهج «سکوت»، حجیت حجج متأخره هم ثابت است.»، در مانحن فیه واضح است که حجیت هر سیره ی مستحدثی هم ثابت است؛ چه مصداقی از ارتکازات موجود در زمان شارع باشد، و چه حتی مصداقی از یک ارتکاز جدید باشد.

بنا بر عدم حجیت مطلق سیره

ص: ۹۳

صرف نظر از آن بحث، ما تابع مرحوم آقای تبریزی شدیم؛ گفتیم: سکوت بیش از این قدرت ندارد؛ حداکثر می تواند حجیت سیَر رایج در زمان خودش را اثبات کند، نه حجیت سیَر مستحدَثه را.

پاسخ از استدلال شهیدصدر

اگر استدلال مرحوم آقای صدر مبنی بر این که «ائمه منصب تصحیح ارتکاز را هم داشته اند» بپذیریم، اولاً آن منصب مال وقتی است که امام متصدی منصب شده باشد، نه امامی که به خاطر ظلم ظالمین خانه نشین شده است.

ثانیاً فرض کنیم از وظایف امام خانه نشین هم باشد، اما امام باید مصلحت و مفسده را هم در نظر بگیرد؛ ممکن است وظیفه ی تصحیح ارتکازات متشرعه هم وظیفه ی امام باشد ولکن در خصوص این تصحیح، مفسده ای باشد. مثال خیلی دارد؛ مثلاً می بینیم بچه ی ما دارد سیگارمی کشد اما سکوت می کنیم؛ چون می دانیم: «اگر بخواهیم جلویش را بگیریم، دنبال کار بدتری می رود و مثلاً ـ معتاد می شود.»، درست است که وظیفه ی ما تأدیب بچه است، اما سکوت ما به این معنی نیست که به وظیفه ی خودمان عمل نکرده ایم، بلکه مقتضای تربیت این بود که در مقابل این کار اشتباه بچه سکوت کنیم. خیلی وقت ها مقتضای تربیت این است که در مقابل کار اشتباه متربی سکوت کنیم.

این سؤال هست که: چرا ائمه ی اول، راجع به خمس صحبت نکرده اند؟ یک جواب این است که اگر می کردند، در جیب خلفا می رفت نه در جیب ائمه. لذا سکوت کرده اند، اما این سکوت به این معنی نیست که: «ارباح، خمس ندارد!».

در مانحن فیه اگر بر فرض حجیت مطلق سیره ی عقلائیه اثبات نشده باشد، ممکن است ائمه حجیت خبر ثقه را قبول نداشته اند و وظیفه ی تصحیح ارتکازات متشرعه را هم داشته اند، اما اگر از این سیره (عمل به خبر ثقه) ردع می کرده اند، متشرعه سراغ حجت اردعی مثل قیاس می رفته اند، لذا به خاطر این که از این مفسده به افسد نیفتند، با این که وظیفه ی تصحیح ارتکازات مردم را داشته اند، ولی ممکن است نسبت به این ارتکاز اشتباه سکوت کرده اند تا مردم به حجت اردعی مراجعه نکنند. (۱)

۱- [۴] - این پاراگراف، از مقرر است.

سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه اعتبار سیره / مقام اول / تنبیهات / تنبیه سوم) ۹۶/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره / مقام اول / تنبیهات / تنبیه سوم)

– تنبیه ثالث: طرق احراز معاصرت سیره

– اشکال: سیره ی عقلا زمان بردار نیست

– پاسخ: تغییر سیره ی عقلا، به واسطه ی تغییر موضوع است

– طریق اول: معاصرت سیره با سیره ی متأخرتر

– طریق دوم: نقل تاریخی

– طریق سوم: استقراء

– طریق چهارم: ملاحظه ی تحدیدیه ی وجدانیه

– طریق پنجم: عدم نقل بدیل

خلاصه مباحث گذشته:

در تنبیهات مقام اول، از تنبیه دوم فارغ شدیم. به تنبیه سوم رسیدیم که بحث امروز ماست.

تنبیه ثالث: طرق احراز معاصرت سیره

گفتیم: سکوت ائمه مقابل یک حجت عقلائی، ظهور دارد در امضای آن حجت در دایره ی شرع. بحث این است که ما از کجا بفهمیم که: «این سیره ای که الآن سیره است، آیا زمان ائمه هم سیره بوده یا نه؟»؟ مثلاً ما می گوییم: «قول اهل خبره، عند العقلاء حجت است.»، از کجا می گوییم که: «قول اهل خبره، زمان ائمه هم عند العقلاء حجت بوده؟»؟ طرقی را ذکرکرده اند برای احراز معاصرت یک سیره با عصر امام.

اشکال: سیره ی عقلا زمان بردار نیست

قبل از این که وارد این طرق بشوم، باید نکته ای را تذکربدهم و اشکالی را پاسخ بدهیم. سیره ی عقلا، آداب و سنن و دیانت برنمی تابد؛ وقتی می گوییم: «در سیره ی عقلا، خبر ثقه حجت است.»، یعنی این سیره، مربوط به یک زمان یا مکان یا فرقه یا مذهب نیست. وقتی تعریف سیره این شد، به نظر می رسد که پس این بحث ما، یک بحث لَغوی است؛ چرا که سیره ای که

محل بحث است اگر سیره ی عقلاست، پس معاصرتش هم ثابت است؛ چون سیره ی عقلا زمان و مکان ندارد؛ چرا که در سیره ی عقلا، عقلا بما هم عقلا، به خاطر حفظ نظام اجتماع شان قضاوت می کنند، نه بما هم متدینین، یا بما هم کسانی که در آن مکان زندگی می کنند.

ص: ۹۵

پاسخ: تغییر سیره ی عقلا، به واسطه ی تغییر موضوع است

این که می گوییم: «عقلاءً اینچنین است»، درست است که زمان و مکان برنمی دارد، ولی گاهی «تغییر یک سیره به واسطه ی تغییر در زمان و مکان»، به خاطر تغییر در موضوع و متعلّق سیره است، به خاطر تحولی است که در نظام اجتماعی پیداشده؛ مثلاً در یک نظام اجتماعی، برده داری مفید است، اما در نظام دیگر برده داری مخلّ به نظام است. این تغییر، تغییر سیره نیست، بلکه موضوع عوض شده است؛ اگر همین انسان ها را ببرند هزار سال قبل، مالکیت انسان بر انسان را قبول دارند، و اگر بر فرض محال انسان های هزار سال قبل را به زمان ما بیاورند، آنها هم مالکیت انسانی بر انسان دیگر را نمی پذیرند. عقلا متحول نمی شوند، بلکه این، اجتماع است که متحول می شود. وقتی که اجتماع متحول شد، موضوع عوض می شود. تحولات اجتماعی، موضوع سیره را عوض می کند.

سؤال: این که الآن عقلا برده داری را محکوم می کنند و به اسلام شبهه واردمی کنند، آیا از همین باب است؟

پاسخ: بله؛ موضوع را درست تصورنکرده اند، وگرنه این حکم را تأییدمی کردند.

برای این که بفهمیم: «این سیره یا حجت، در عصر معصومین بوده است یا نه؟»، طرقی استقصاء کرده اند:

طریق اول: معاصرت سیره با سیره ی متأخرتر

ممکن است یک سیره ای با ما معاص نباشد ولی با عرف های متأخر از عصر معصوم معاصر باشد؛ مثلاً می دانیم که در عصر شیخ یا سیدمرتضی یا صدوق، به خبرثقه عمل می شده است؛ چون تاریخ نسبت به این عصر روشن است.

اولاً سِیَر عقلائیه خیلی دیر متبدل می شود، مگر این که یک پدیده ی اجتماعی پیدابشود؛ اینطور نیست که سیره با گذشت یکی دو نسل یا با اراده ی یکی دو نفر عوض بشود. مگر یک تحول عظیمی در جامعه رخ بدهد. ثانیاً تغییر جوامع و سِیَر عقلائیه، در زمان قدیم بسیار کند بوده است و در حدود صد سال دویست سال اخیر سریع شده است؛ ۱۵۰سال قبل دقیقاً عین ۱۴۰۰سال یا ارتباط علمی مثل نشر و تلفن و امثال اینها، همه در همین ۱۵۰ سال اخیر بوده.

ص: ۹۶

لذا وقتی ما مطمئن شدیم که در عصر شیخ سیره ی عقلا بر حجیت خبر واحد بوده است، اطمینان پیدامی کنیم که در فاصله ی عصـر معصومین تا آن زمان، سـیره همان بوده و درنتیجه سیره ی عقلا در عصر معصومین نیز اثبات می شود. بلکه حتی از سیره ی عقلا در زمان علامه و محقق هم به اطمینان می رسیم که سیره ی عقلا در عصر معصومین همان بوده است.

طریق دوم: نقل تاریخی

طریق دوم، نقل تاریخی است، اعم از این که به متون تاریخی رجوع کنیم، یا به روایات رجوع کنیم و به علم برسیم که به یک امری در آن زمان اعتماد می شـده و مثلاً وقتی مریض می شده اند به طبیب مراجعه می کرده اند. رجوع به طبیب، نشان دهنده ی اعتبار عالم و قول اهل خبره است. البته باید به «علم» برسیم.

طریق سوم: استقراء

مراد از اسـتقرا این است که عرف های متفاوت را درنظربگیریم؛ مثلاً می بینیم مردم کشورهای مختلف «یـد» را اماره و حجیت قرارداده اند بر ملکیت، اطمینان پیدامی کنیم که این سیره متأثر از عرف نیست، بلکه به خاطر عقلائیت شان است. از این استقرا علم پیدامی کنیم که در عصر معصومین هم همینطور بوده است.

پایه ی چنین علمی، همان مبانی اسـتقراء است؛ مثلاً ما می گوییم: «هر آتشی سوزنده است» با این که اکثر آتش ها را آزمایش نکرده ایم. ولی وقتی هزار آتش را تجربه کردیم، علم پیدامی کنیم که تمام آتش ها سوزاننده است.

وقتی که عرف های مختلف را بررسـی کردیم و احرازکردیم که عرف های مختلف همگی همین سـیره را دارند و مثلاً «ید» را امـاره ی ملکیت قرارداده انـد، نتیجه می گیریم همه ی عرف هـا «یـد» را امـاره ی ملکیت می داننـد، و همه ی عرف هـا همـان عقلاست؛ بنابراین از این که همه ی عرف ها یک سـیره داشته باشند، نتیجه می گیریم که آن سیره، سیره ی عقلائیه است و در تمام عرف ها جاری است، یکی از عرف ها عرف زمان معصومین است، و به این ترتیب «معاصرت» اثبات می شود.

ص: ۹۷

همه ی اینها مقدمه است تا ما علم پیداکنیم که این سیره در عصر معصومین هم وجود داشته است. اگر مثلاً احتمال دادیم که این عصر تأثیرگذار در این سیره است، باید سیره ی اعصار دیگر را هم بررسی کنیم. و نیز اگر احتمال دادیم که این مکان تأثیرگذار است، باید سیره ی مکان های دیگر را هم بررسی کنیم.

اشکال: ممکن است یک پادشان قدرتمند ظالمی سیره ای را عوض کند.

پاسخ: اگر سیره را عوض کند، بحثش در تنبیه بعدی می آید. اگر سیره ای را ایجادکند، اگرچه مشهور علما سِیَر مستحدثه را حجت نمی دانند، ولی ما که سِیَر مستحدثه را هم حجت می دانیم، این سیره ی ایجادشده را هم حجت می دانیم.

طریق چهارم: ملاحظه ی تحدیدیه ی وجدانیه

اسم طریق چهارم را مرحوم آقای صدر گذاشته: «ملاحظه ی تحدیدیه ی وجدانیه»، می توانیم اسمش را «ملاحظه ی وجدانیه» بگذاریم.

ایشان فرموده است می توانیم مطلبی را به جای این که فحص کنیم، به وجدان خودمان عرضه کنیم و تمام اموری که احتمال می دهیم ممکن است تأثیرگذار در حکم من باشد را سعی می کنیم کناربگذاریم تا بتوانیم صرفاً یک نظر عقلائی بدهیم. مثلاً آیا «ید» اماره است یا نه؟ به وجدان مان که مراجعه می کنیم، می بینیم اماره است؛ وقتی ویژگی های خودمان مثل ایرانی بودن یا شیعه بودن را بررسی می کنیم و می بینیم که تأثیرگذار نیست، اطمینان پیدامی کنیم که منشأش فقط «عقلائیت» است. ایشان فرموده که اگر این کار را هم بکنیم، می توانیم معاصرت با عصر معصومین را احرازکنیم. ما اگر این کار را بکنیم، عادتاً به اطمینان می رسیم.

ما داریم طرق علم را پیدامی کنیم؛ می خواهیم بگوییم: «از این طرق، به معاصرت علم پیدامی کنیم.»، اگرچه خطا باشد.

طریق پنجم: عدم نقل بدیل

فرض کنیم که بعضی از این طرق اگر در عصر معصومین نبود، حتماً بدیلی داشت. و اگر بدیلی داشت، حتماً به ما می رسید. از عدم رسیدن بدیل، می فهمیم که این اماره حجت بوده است.

مثال خیلی خوبش، همین «ید» است؛ در عصر ائمه اگر «ی» ائمه نبوده، حتماً بدیل داشته است؛ چون بالاخره مردم معامله می کرده اند؛ وقتی می رفتند از زید گوسفند بخرند، از کجا می دانسته اند که گوسفندانی که دست زید است، مال زید است؟! اگر در آن زمان «ید» اماره ی ملکیت نبود، حتماً یک بدیلی داشت. مثلاً اگر قبولش «قسم» بود، پس آن زمان قسم اماره ی ملکیت در آن زمان بوده است.

در تکوینیات هم همینطور است؛ آیا انسان های هزار سال قبل با دست غذا می خورده اند؟ یا مثل حیوانات با دهان غذا می خورده اند؟ اگر مردم هزار سال قبل با دهان غذا می خورده اند نه با دست، این یک پدیده ای است که مشکلات و تبعات خودش را دارد و اگر اینطور بود، باید یک طوری منعکس می شده است. لذا احتمال نمی دهیم مردم زمان قدیم، برای غذاخوردن از دست استفاده نمی کرده اند.

بر همین اساس اگر «ید» در عصر ائمه اماره نبوده، بدیلی داشت و حتماً برای ما نقل می شد. حال که نقل نشده، پس در عصر معصومین هم بدیلی نداشته و درنتیجه معاصرتش اثبات می شود.

ما همه ی این طرق را قبول کردیم؛ معاصرت سیره با عصر ائمه، از طریق هر یک از این طرق به دست می آید. و سکوت معصوم هم ظهور در امضای این حجج نسبت به دایره ی شریعت دارد.

در تنبیه چهارم می گوییم: پاره ای از حجج، در عصر ائمه از حجج بوده است اما امروزه حجت نیست؛ یعنی برخی سیره ها به دلیل تبدّل موضوع شان متبدیل شده اند. آیا امروز می توانیم به حجج زمان ائمه که امروزه بین عقلا حجت نیست عمل کنیم یا نمی توانیم؟

ص: ۹۹

سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه اعتبار سیره / مقام اول / تنبیهات / تنبیه چهارم) ۹۶/۰۷/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره / مقام اول / تنبیهات / تنبیه چهارم)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث حجیت سیره عقلاء گفتیم که در دو مقام بحث می کنیم، مقام اول تمام شد، لکن گفتیم که قبل از شروع مقام دوم تنبیهاتی را ذیل مقام اول بحث می کنیم. از تنبیهات مقام اول، سه تنبیه را متعرض شدیم، به تنبیه چهارم رسیدیم.

تنبیه چهارم: تبدّل سیره

محل نزاع

پاره ای از حجج، در عصر ائمه حجت بوده است اما امروزه به دلیل تبدّل موضوع شان متبدیل شده اند و درنتیجه از حجج عقلائیه نیستند. ما که در این عصر زندگی می کنیم، آیا می توانیم به حجج زمان ائمه که امروزه بین عقلا حجت نیست عمل کنیم یا نمی توانیم؟

گفتیم: تبدل سیره، به دلیل تبدل موضوعش است؛ چون شرایط جامعه عوض شده، آن سیره هم عوض شده. اگر عقلای آن زمان به زمان ما بیایند، همین نظر ما را خواهندداشت و این حجت را قبول ندارند، و اگر ما به زمان آنها برویم، نظر آنها را خواهیم داشت.

چند مثال

این بحث، مثال های زیادی دارد، چند نمونه را بررسی می کنیم:

۱- خبر واحد

مثال اول، خبر واحد است.

هیچ اماره ای به اندازه ی خبر واحد مهم نیست، و در هیچ اماره ای هم به اندازه ی خبر واحد اختلاف نشده است؛ خبر واحد، از اماراتی است که در حجیت آن، از قبل از زمان شیخ إلی یومنا هذا، بین علمای ما اختلاف است؛ جماعتی می گفته اند حجت است و جماعتی می گفته اند حجت نیست، و هنوز هم این اختلاف هست.

ص: ۱۰۰

ریشه ی این نزاع که «خبر واحد آیا حجت است یا نه؟»، در این است که: «آیا عند العقلا حجت است یا نیست؟»؛ هیچ کس

قائل نبوده که: «عنـد العقلاـ حجت است ولکن عنـد الشارع حجت نیست.»، و نیز هیـچ کس قائل نبوده که: «عنـد العقلا حجت نیست ولکن عند الشارع حجت است.».

چرا این نزاع درگرفته است؟ دو نکته باعث این نزاع و اختلاف شده است:

نکته ی اول این است که دلیـل حجیت مـا سـیره است و سـیره در این موضـوع یـک دست نیست؛ اینطور نیست که مطلقـاً خـبر واحد حجت باشد یا مطلقاً حجت نباشد، بلکه در مواردی حجت است و در مواردی حجت نیست.

سؤال: یعنی آیا نزاع لفظی بوده؟

پاسخ: نه، به امثله ی مختلف نگاه می کرده اند؛ کسـی که به مثال (الف) نگاه می کرده می گفته: مطلقاً حجت است، و کسـی که به مثال (ب) نگاه می کرده می گفته: مطلقاً حجت نیست.

نکته ی دوم که در عصر اخیر ایجادشـده، این است که سـیره دچار تغییر شده است؛ هر چه به زمان متأخرتر آمده ایم، دایره ی حیجیتش ضـیق تر شـده است. به عنوان مثال، در قـدیم مردم به خبر واحد اعتمادمی کردند حتی در امور هامّه، هر چه به عصـر متأخر آمده ایم، دایره ی این امور هامّه گسترده تر شده است. در عصر ما، عقلا در امور هامّه، به خبر ثقه عمل نمی کنند.

این، مثال است؛ اگر کسـی قبول نکند، اشـکالی ندارد. بحث ما این است که اگر عقلا در عصر ائمه در امور هامّه به خبر واحد عمـل می کردنـد و آن موقع نزد شارع هم حجت بود ولی امروزه نزد عقلا حجت نباشـد، آیا ما الآن می توانیم در امور هامّه به روایات و اخبار آحاد عمل کنیم؟ یا نمی توانیم؟

ص: ۱۰۱

۲- اقرار

در قدیم، یکی از امارات معتبره در قضاوت، «اقرار» بود؛ یعنی قاضی بر اساس «اقرار» حکم می کرد. در عصر ما قاضی بر اساس «اقرار» عمل نمی کند، مگر در مواردی که قابل فحص و جستجو نباشد. اما در مواردی که قابل فحص است، اقرار حجت نیست. امروزه با پیشرفت هایی که در جرم شناسی و علوم آزمایشگاهی شده است، دامنه ی قابل فحص گسترده تر شده و درنتیجه دامنه ی اقرار ضیق تر شده است؛ لذا بسیاری از اقرارهایی که در زمان شارع بین عقلا حجت بوده، امروزه بین عقلا حجت نمی باشد.

۳- شیاع در نَسب

معروف فقه ما این است که که شیاع، اماره نیست. مثلاً- یک کسی بین مردم مشهور است به عدالت یا اعلمیت، عدالت یا اعلمیتش از این طریق ثابت نمی شود. لذا فقها در این موارد یک قیدی اضافه کرده اند و مثلاً در «عروه» فرموده اند: «شیاع مفید علم، حجت است.»، هر وقت که این قید را اضافه کرده اند، معنایش این است که خود «شیاع» حجت نیست، بلکه «علم» حجت است.

البته یک مورد را استثناء کرده اند؛ در باب نسَب قبول کرده اند که شیاع اماره است؛ اگر معروف است که «فلانی سید است» یا «فلانی پسر زید است»، همین کافی است؛ لذا خمس را به فلان سید می دهند به مجرد همین که سیادتش به شیاع اثبات بشود. این را فی الجمله قبول کردیم که در عصر حاضر اماره است.

اما در باب «قضاوت» قبول نکردیم؛ اگر اختلاف شد که «زید آیا پسر عمرو هست یا نیست؟»، در اینچنین نزاعی، صرف این که شایع است که پسر فلانی است فایده ندارد؛ چون می شود با آزمایش ژنتیک فحص کنیم. پس مثال سوم، «شیاع در اثبات نَسب در باب قضاوت» است؛ این اماره، در زمان شارع، بین عقلا حجت بوده، ولی امروزه حجت نمی باشد.

۴- فراش

مورد چهارم «فراش» است در «علقه ی زوجیت»؛ فرض کنید که همسر زید در خارج از ارتباط خانوادگی، با اشخاص دیگری هم مراوده دارد، ولدی که زوجه ی زید به دنیا می آید، آیا مال زید است یا (چون همسرش تقیّد ندارد و با چند نفر دیگر رابطه دارد) مال دیگری است؟ در اینجا فقها گفته اند: الولد للفراش اگرچه هشتاد درصد احتمال دارد که ولد دیگری باشد.

اما در عصر حاضر چون می شود پدر بچه را با آزمایش ژنتیک مشخص کرد، این اماره دیگر حجت نمی باشد.

اشکال: اگر آزمایش ژنتیک یقین آور نباشد، آیا عقلا باز هم فراش را اماره نمی دانند؟

پاسخ: بحث ما، در جایی است که یقین آور نیست؛ با وجود تست یقینی، فراش اماره نیست. بحث ما این است که: با این که فراش در آن زمان عقلائیه بوده، الآن قاضی آیا می تواند به «فراش» اکتفانکند و آزمایش کند؟!

۵- قول در باردارבودنش

فتوای فقها این بوده که اگر زنی بگوید که حامله هست یا نیست، لازم نیست ثقه باشد، قولش حجت است؛ چون امری است که مخفی است و بعد از گذشت چند ماه آشکار می شود. در مسأله ی «حمل» قول زن، نزد فقها از امارات است.

اما در عصر ما راحت می شود تست کرد که: «آیا این خانم حامله هست یا حامله نیست؟» و درنتیجه ادعای خودش حجت نیست. این که «اگر ثقه باشد، از باب این که ثقه است قولش حجت باشد.»، بحث دیگری است؛ از باب حجیت خبر واحد است، بحث ما در حجیت مطلق قول زن است.

اینها، از مثال هایی است که زده شده.

در این مسأله، اقوال و احتمالاتی هست.

ص: ۱۰۳

احتمال اول: امروزه هم حجت است

احتمال اول، این است که این امارات امروزه هم حجت است.

استدلال: عدم تغییر احکام الهی

در روایت وارد شده که: «حلال محمد حلال ابداً إلی یوم القیامه، و حرامه حرام أبدا إلی یوم القیامه.» (۱) . از این روایت استفاده کرده اند که احکام این دین، تا ابد لایتغیر است؛ اگر یک شیئی یک حکمی داشت، تا ابد این حکم را دارد. لذا اگر گفتیم: «فراش اماره است»، تا قیامت اماره است. و اگر گفتیم: «خبر واحد حجت است»، تا قیامت حجت است.

مناقشه: موضوع عوض شده است

این برداشت شان فی الجمله درست است، اما نتیجه گیری درست نیست؛ چون معنای ثَبات دین، عدم نسخ و عدم تغییر احکام الهی است. اما اگر در جایی موضوع عوض شد، در اینجا حکم الله عوض نشده است. مثلاً در شریعت مقدس لعب با آلات قمار حرام است، فرض کنید یکی از آلات قمار از آلیت قمار خارج بشود، درنتیجه بازی با این آلت اگرچه قبلاً حرام بود ولی الآن حرام نیست، ولی این به معنای عوض شدن حکم الله نیست، بلکه موضوع حکم الهی متبدّل شده است.

پس، از این روایت استفاده می شود که احکام لایتغیّر است، اما از این روایت استفاده نمی شود که موضوع احکام هم لایتغیر است. پس نمی شود از این روایت استفاده کرد که «اقرار» هم در زمان ما حجت است.

ص: ۱۰۴

۱- [۱] - عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنِ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ فَقَالَ حَلَالُ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَهِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَهِ لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَ لَا يَجِی ءُ غَيْرُهُ وَ قَالَ قَالَ عَلِيٌّ ع مَا أَحَدٌ ابْتَدَعَ بِدْعَةً إِلَّا تَرَكَ بِهَا سُنَّةً. الكافی (ط - الإسلاميه)؛ ج ۱، ص: ۵۸.

احتمال دوم: تفصیل بین دلیل لفظی و دلیل لبّی

احتمال دوم، که از کلماتی هم ظاهر می شود، تفصیل بین دلیل لفظی و دلیل لبّی است.

استدلال: اطلاق دلیل لفظی

دلیل لفظی اطلاق دارد، ولی دلیل لبّی اطلاق ندارد. دلیل امضای یک حجت یا سیره اگر لبّی باشد الآن دیگر حجت نیست؛ چون اطلاقی ندارد که سیره ی امروز را هم دربربگیرد، و اگر لفظی باشد الآن هم حجت است؛ چون دلیل امضای شارع اطلاق دارد و امروز هم شامل این سیره می شود.

مثلاً دلیل امضای شیاع لبّی است؛ ما هیچ روایتی نداریم که شیاع را معتبر کند، لکن شارع با سکوت خودش شیاع را امضا کرده است. سکوت، دلیل لبّی است و اطلاق ندارد، پس دلیل امضای شیاعِ زمان شارع و ائمه (که نزد عقلا حجت بود)، شیاعِ زمان ما (که نزد عقلا حجت نیست) را شامل نمی شود.

دلیل امضای خبر واحد، بنا بر قول جماعتی از علمای ما، آیه ی نبأ بوده و لفظی است. اگر امروزه خبر ثقه در امور هامّه حجت نباشد و در عصر معصومین حجت باشد، آیه ی نبأ اطلاق دارد و خبر ثقه را حتی در این دوران (که فرض کرده ایم در امور هامه حجت نیست) شامل می شود.

مناقشه ی اول: در مقام بیان نیست

آیه ی نبأ را درنظربگیریم، این آیه در آن زمان که خبر واحد مطلقاً سیره ی عقلا بوده این سیره را امضامی کرده، آیا این آیه ناظر به این حالت هم هست که «صدها سال بگذرد و عمل به مطلق خبر واحد سیره نباشد.»؟ در مقام بیان بودنِ این آیه از این جهت احرازنشده و درنتیجه اطلاقش اثبات نمی شود. همینطور است ادله ی امضائیه ی سایر سیَر عقلائیه.

مناقشه ی دوم: ارتکاز مانع از انعقاد اطلاق دلیل لفظی است

این تفصیل را هم قبول نکردیم؛ گفته ایم: حتی اگر دلیل حجیت یک سیره لفظی باشد، به خاطر ارتکازی که در زمان ما هست مبنی بر این که این اماره از حجج عقلائیه نیست (۱) ، این ارتکاز نمی گذارد برای خطابات امضائی اطلاق منعقدبشود؛ اگر خبر را امضامی کند، نه بما هو خبرٌ امضامی کند، بلکه بما هو حجةٌ امضا می شود. ارتکاز، بر این است که حجیت خبر، از باب «خبر» نیست، بلکه از این باب است که «عند العقلا حجت است». امضای شارع، حجج عقلائیه ای که در زمان معصومین حجت بوده را از این باب که «عند العقلا- حجت است» امضاکرده، درنتیجه در مورد حجج عقلائیه ای که امروزه عند العقلا حجت نیست، برای ادله ی لفظیه هم اطلاقی منعقدنمی شود. شارع آنچه در اذهان عقلای آن زمان بوده را امضاکرده است، و آنچه در اذهان عقلای آن زمان بوده، این بوده که «خبر واحد حجت عند العقلا-ست»، و چنین چیزی اگر در اذهان عقلای امروز نباشد، پس آن امضای شارع، شامل خبر واحد امروز نمی شود.

پس مخاطب ادله ی امضای سیَر عقلائیه ارتکازشان از این ادله این بوده که سیره شان را شارع چون سیره ی عقلاست امضامی کند نه مطلقاً؛ ارتکاز عقلای آن زمان، مانع شمول اطلاق آن ادله می شود. بنابراین نه تنها شمول ادله ی حجیت نسبت به این سیره ای که امروزه سیره ی عقلا نیست اثبات نمی شود، بلکه عدم شمولش اثبات می شود. (۲)

ص: ۱۰۶

۱- [۲] - استاد گفتند: «از حجج عقلائیه هستند»، ظاهراً اشتباه لفظی بوده است. مقرر.

۲- [۳] - استاد فقط مناقشه ی دوم را فرمودند، مناقشه ی اول را حاج آقا حسین مهدوی فرمودند، و این پاراگراف هم از این حقیر است. مقرر.

احتمال سوم و مختار: عدم حجیت

نتیجه، احتمال سوم است؛ که عبارت است از این که ما هم قائلیم که حجت نیست؛ إن شاءالله در بحث امارات می آید که ما دلیل لفظی بر امضا نداریم؛ تمام دلیل امضای ما «سکوت» است، و سکوت دلیل لبّی است و اطلاقی ندارد که خبر واحد یا اقرار را بعد از خروج از «حجت عقلائیه» شامل بشود. حتی اگر دلیل لفظی بر حجیت سیره ی محل نزاع هم داشتیم، به خاطر مناقشه ای که در احتمال دوم گفتیم، حجیت این سیره در این عصر اثبات نمی شود.

سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه اعتبار سیره / مقام دوم / محل نزاع و امور مقدماتی) ۹۶/۰۷/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره / مقام دوم / محل نزاع و امور مقدماتی)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث از حجیت سیره ی عقلاء مقام اول سیره ای بود که مصبّش حجیت است، بحث از آن مقام و تنبیهات آن گذشت، نتیجه اعتماد مطلق سیره ی عقلا شد؛ ولو مستحدث باشد. امروز می خواهیم واردبشویم در مقام دوم.

مقام ثانی: مصبّ سیره غیر حجت است

محل نزاع

مقام دوم، جایی است که متعلقش غیر از حجیت و اماریت است، اعم از این که آن متعلَّق از امور واقع مثل صحت و بطلان باشد، یا از امور اعتباری باشد مثل ملکیت و زوجیت.

اگر سیره ی عقلاء بر این بود که: «حیازت، مملِّک است.»، آیا شارع هم این سیره را امضاکرده و حیازت را مملِّک می داند؟ اگر ازدواجی نزد عقلا صحیح بود، آیا نزد شارع هم صحیح است؟ آیا از این سیره ها می توانیم ولو به ضمیمه ی مقدمه ای کشف کنیم که شارع مقدس هم این امور را معتبر می داند؟ یا نمی توانیم؟

ص: ۱۰۷

معنای پذیرش شارع مر عرف را

فقهای ما قائل به دو دستگاه هستند: شرع و عرف؛ همه ی این عناوینِ معاملی به معنای اعم را تقسیم می کنند به شرعیه و عرفیه. فقها تعبیر به «عرفیه» می کنند، ولی تعبیر دقیقش «عقلائیه» است؛ می خواهیم ببینیم: «آیا شارع این ملکیت یا زوجیت یا ضمان یا سلطنت را پذیرفته یا نپذیرفته؟»، «پذیرفته»، یعنی آن ولایت را قبول کرده؛ پس اگر گفتیم: «پدر ولایت دارد بر فرزند»، یعنی شارع این ولایت را پذیرفته است. معنایش این نیست که پدر دو ولایت دارد: شرعیه و عرفیه، بلکه معنایش این

است که یک ولایتی دارد که هم عقلا و هم شارع پذیرفته است؛ یعنی هم عقلا پذیرفته است که پدر ولایت دارد بر فرزندش، و هم شارع پذیرفته است.

اما اگر بگوییم: «اطاعت پدر، عقلائاً و شرعاً واجب است.»، یعنی دو تکلیف دارد: یک تکلیف از ناحیه ی عقلا دارد، یک تکلیف هم از ناحیه ی شارع دارد. اما در باب «احکام وضعی» یک حکم داریم.

نسبت بین شرع و عرف

نسبت بین شرع و عرف، در نزد فقهای ما، عموم و خصوص من وجه است:

گاهی حکمی را عقلا ندارند ولی شارع تأسیس می کند؛ مثل حق فسخ برای بیّعین به عنوان خیار مجلس، این حق را شارع قرار داده عقلا چنین حقی را برای بایع و مشتری قرارنداده اند.

گاهی حکمی عقلائاً هست اما شرعاً نیست؛ مثلاً اگر کسی خمری را فروخت، این بیع خمر، عند العقلا صحیح است اما شارع این بیع را صحیح نمی بیند.

و گاهی هر دو با هم توافق دارند؛ مثل این که مسلمانی به مسلمانی گوسفندی را بفروشد، این بیع عند العقلا و عند الشارع صحیح است.

ص: ۱۰۸

بحث ثبوتی

تمام بحث ما در سیره، قسم دوم است؛ که یک حکم عقلائاً هست، اما شرعاً ابتداءً نیست الا این که شارع همان سیره ی عقلا را امضاکرده باشد. بحث ما در مقام «ثبوت» (۱) این است که: این عنوانی که مصبّ سیره است، همین که ردعی از شارع درباره ی آن به ما نرسد، آیا می توانیم این عنوان را شرعی حساب کنیم؟ یا وقتی می توانیم بگوییم «شرعی است» که امضای شارع را احرازکرده باشیم؟!

نزاع «امضاء» و «عدم ثبوت ردع» که در مقام اول گفتیم، اینجا هم هست. مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی از کسانی هستند که قائلند اگر سیره ای داشته باشیم و ردعی از شارع ثابت نشده باشد، کافی است تا بگوییم: «مصبّ سیره، شرعی است.». اما نزد مشهور، عدم ثبوت ردع کافی نیست؛ باید امضا را احرازکنیم. پس عده ای امضائی هستند و عده ای «عدم ثبوت ردعی»ی هستند. در پرانتز عرض کنم که: «عدم ردع»ی ها جزء امضائی ها حساب می شود؛ «عدم ثبوت ردع»، غیر از «امضاء» نیست.

همان نزاعی که در مقام اول بود، اینجا هم هست.

مختار

در مقام اول، ما امضائی شدیم. در این مقام، در سابق گفتیم: «عدم وصول ردع، کافی است.»، لکن بعداً عدول کردیم و گفتیم: حتی عدم وصول ردع هم لازم نیست؛ حتی اگر ردع هم بکنند، مانع نیست. در این نحوه از سیَر، نه تنها دنبال امضا نیستیم، بلکه حتی دنبال اثبات عدم ردع هم نیستیم؛ چون مختار ما این است که حتی اگر ردع هم بکنند، باز هم آثار شرعی مترتب می شود. طبق این مختار، نیازی از بحث «اثباتی» برای احراز «امضاء» نداریم.

۱- [۱] استادمددی تصریح نکردند که: «این بحث، یک بحث ثبوتی است.»، این تعبیر، حاصل برداشت حقیر است از فرمایشات استاد در مقام اول، و تطبیق آن در این مقام. مقرر.

امور مقدماتی

برای اثبات مدعا، اموری را باید به عنوان مقدمه توضیح بدهم:

امر اول: دایره ی حق الطاعه

شارع مقدس حق الطاعه دارد بر مکلفین؛ یعنی وجوب الطاعه دارد عقلاً؛ بر مکلف عقلاً واجب است که از شارع مقدس اطاعت کند، از این تکلیف عقلی تعبیرمی کنیم به حق الطاعه.

دایره ی حق الطاعه، فقط دو حکم است: ایجاب و تحریم. در غیر از این دو تکلیف، حق الطاعه، برای هیچ مولایی ثابت نیست؛ یا چون اطاعت دارد ولی اطاعتش لازم نیست، یا اصلاً اطاعتی ندارد. جایی که اطاعت معنی دارد ولی اطاعتش لازم نیست، مستحبات و مکروهات است؛ اگر شارع مقدس عملی را بر ما مستحب کرد یعنی طلب ندبی داشت یا عملی را مکروه کرد یعنی طلب کراهتی داشت، اطاعت معنا دارد، اما اطاعت شارع مقدس در دایره ی مستحبات و مکروهات عقلاً لازم نیست؛ مثلاً می توانیم غسل جمعه نکنیم.

اما در تمام احکام شرعی غیر از اینها (واجب و حرام و مستحب و مکروه)، اطاعت الهی اصلاً بی معناست؛ مثلاً وقتی شارع گفت: «عقد با صبیّ، نزد من باطل است.»، ما اگر با صبیّ عقد انجام دادیم، مخالفت نکرده ایم؛ چون مخالفت و موافقت، جایی معنا دارد که طلبی در کار باشد. ازما نخواست که بیع باطل انجام ندهیم؛ فقط گفت که بیع با سفیه، عندی باطل است.

اما اگر پای تکلیف در میان بیاید و مثلاً بگوید: «بیع با صبیّ باطل است»، من اگر چیزی از صبیّ بخرم، تصرف در آن حرام است.

مثلاً فرض کنید از «نهَی النبی عن بیع الغرر» فقط حرمت وضعی فهمیده ایم، اگر بیع غرری انجام بدهیم، خلاف شرع نیست. و اگر طرفین یک بیع غرری به تصرف طرف مقابل شان راضی باشند، بیع شان اگرچه باطل است، ولی تصرف در عوضین عند العقلا و عند الشارع صحیح است اگرچه بیع را امضانکرده اند.

پس موضوع، حق الطاعه، فقط و فقط دو حکم ایجاب و تحریم است؛ تا شارع مقدس عملی را بر ما واجب یا تحریم نکند، اصلاً حق الطاعه ندارد. ما فقط باید همین دو تکلیف واجب و حرام را رعایت کنیم؛ ما عقلاً موظفیم که واجبات شرعیه را اتیان کنیم، و عقلاًـ موظفیم که محرّمات شرعیه را ترک کنیم. پس دایره ی حق الطاعه، منحصر است به دو حکم شرعی، نه بیشتر.

لذا در معاملات باطل خیلی به افراد گیرندهید؛ همین که طرف راضی است، کافی است که تصرف در عوضین صحیح باشد. البته درست است که بعضی معاملات حتی با رضایت طرفین صحیح است مثل قرض ربوی، اما آن معاملاتی که شارع در آن معاملات فقط حرمت وضعی دارد ولی طرفین راضی هستند، اشکالی ندارد. مثلاً قبلاً این معامله رایج بوده که ماشین را پیش فروش می کردند و بخشی از پول را می گرفتند، بخش دیگرش را موقع تحویل ماشین به قیمت روز حساب می کردند و ملکیت را از همان زمان تکمیل پرداخت حساب می کردند. چنین خرید و فروشی چون قیمت تمام شده مشخص نیست، غرری است و باطل است، ولی هیچ مشکل شرعی هم ندارد و اصلاً مستلزم این نیست که خلاف شرع انجام بدهیم.

امر دوم: سیره ی تمام العقلاء

مشهور: مراد از سیره ی عقلا، در تمام زمان ها و مکان هاست

امر دوم، تصحیح یک ذهنیتی است که فقها در باب سیَر دارند؛ فقهای ما فکرمی کرده اند که همه ی عقلای عالم بدون استثناء در همه ی زمان ها و مکان ها و عرف ها، یک سیره ی واحدی دارند که مثلاً اتلاف، سبب الضمان است.

مختار: سیره ی عقلا، محترم شمردن عرف های دیگر است

ما قبول نکردیم؛ گفتیم: این تعبیر از سیره درست نیست؛ ما اصلاً چیزی به نام سیره ی تمام العقلاء نداریم. آنچه ما داریم، مجموعه ی عرف های عالم است.

ص: ۱۱۱

در این زمان اخیر ما تقریباً با همه جای دنیا در حال ارتباط هستیم. اما آن زمانی که این وسایل ارتباط جمعی نیامده بود، همه ی عرف ها پراکنده بودند؛ یعنی امکان داشت دو قبیله، در دو طرف یک کوه، در چند فرسخی، صدها سال زندگی کنند و اصلاً از وجود هم باخبر نشوند، چه برسد به انسان هایی که در قاره ی دیگر زندگی می کرده اند و حتی قاره ی کشف نشده داشته ایم. پس ما فقط عرف ها را داریم، این عرف ها بر اساس تجربه های مشترک، سیره های مشترکی داشتند، و در خیلی موارد هم سیره هایشان مشترک نبود. مثلاً اگر کسی در شرایط بیع تحقیق کند، شاید ده ها شرط مختلف در اعراف مختلف پیداکند. نقل شده در برخی اعراف شرط صحت بیع این است که باید بینی هایشان را به هم بزنند! در بعضی عرف ها باید با هم دست بدهند. در عرف ما الحمدلله، نه بینی زدن لازم است نه دست دادن.

پس ما وقتی از سیره ی عقلاـ صحبت می کنیم، مراد کدام عرف است؟ فقط بین عرف خاص و عرف عام، و فرق بین عرف عام با سیره ی عقلا را در بخش سوم «عرف» خواهم گفت؛ اگر یک عرفی سیره ای داشته باشد که از نظر سایر اعراف، در دایره ی همان سیره محترم باشد، ما به آن سیره «سیره ی عقلا» می گوییم.

مثال اعرافِ پذیرفته شده نزد سایر عقلا

عرفی را در نظر بگیرید که انسان می تواند با خواهر خودش ازدواج کند، در اکثر اعرافْ اینچنین عقدی باطل است، اما اکثر اعرافْ این سیره را در دایره ی همان عرف صحیح می دانند؛ دختری که با برادر خودش ازدواج کرده را زن شوهردار تلقّی می کنند و با او ازدواج نمی کنند. معنای این حرف ما این نیست که همه ی عرف ها ازدواج با خواهر را صحیح می دانند، بلکه معنایش فقط همینقدر است که این عقلا این عرف را در دایره ی همین عرف محترم می دانند.

ص: ۱۱۲

لذا این مثال فقها مثال صددرصد اشتباهی است که گفته اند: «اگر مسلمانی به مسلمانی خمر فروخت، عند العقلا صحیح است ولی عند الشارع باطل است.». ما گفته ایم: به شرط این که در عرف مسلمین، بیع خمر مسلمان به مسلمان باطل باشد، این بیع، عند العقلا هم باطل است.

لذا این که فقها فرموده اند: «ازدواج مجوسی با خواهرش عند المجوس صحیح است و عند العقلا باطل است و عند الشارع هم باطل است.»، این فرمایش هم درست نیست؛ این ازدواج، عند الکل صحیح است؛ لذا شارع به ما گفته که حق نداریم با آن خانم ازدواج کنیم.

بنابراین هر وقت می گوییم: «عقلا چنین سیره ای دارند»، به این معناست که عرفی این سیره را پذیرفته و این پذیرش عرفی، در دایره ی همان عرف، نزد سایر اعراف محترم است.

مثال اعرافِ پذیرفته نشده نزد سایر عقلا

البته بعضی وقت ها یک عرفی سیره ی را دارد که سایر اعراف امضانمی کنند؛ مثلاً اگر در یک عرفی شوهر مالک زوجه باشد و بتواند همسرش را خرید و فروش کند و به ارث بگذارد، نزد سایر اعراف پذیرفته نیست، لذا می گوییم: این آقا نزد عرفِ خودشان مالک همسرش است، اما نزد سایر اعراف مالک همسرش نیست.

نظیرش را در فقه داریم؛ فقها فرموده اند: مسلمان می تواند اموال غیرمسلمان را برای خودش تملّک کند. فرض کنیم این فتوای فقها به مؤمنین هم سرایت کرده باشد و در نزد مؤمنین هم هر مسلمانی عرفاً چنین ولایتی داشته باشد، ولی این عرف نزد سایر اعراف، این ولایت پذیرفته شده نیست و اگر ما مثلاً ماشین همسایه ی یهودی مان را تملّک کنیم، عقلا این ماشین را ملک آن یهودی می دانند و می گویند: «مال همان فرد غیرمسلمان است».

پس وقتی می گوییم: «سیره ی عقلا»، معنایش این است. و این که فقها ترسیم کرده اند، درست نیست.

سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه اعتبار سیره / مقام دوم/ محل نزاع و امور مقدماتی) ۹۶/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره / مقام دوم/ محل نزاع و امور مقدماتی)

- • امر سوم: معنای عرفیِ این عناوین
- • خلاصه مباحث گذشته
-

خلاصه مباحث گذشته:

واردشدیم در مقام ثانی؛ که سیره ای داریم که متعلق این سیره، غیر از اماریت و حجیت است؛ مثل صحت و بطلان، ملکیت و زوجیت، و لایت و سلطنت و ضمان و احترام مال و امثال این موارد. در چنین مواردی که سیره منعقدشده، فقها به دنبال این بوده اند که علاوه بر عقلائیت این امور، این امور را شرعی کنند. و یکی از اموری که برای شرعی کردن این سیَر عقلائیه استفاده می شد، همین سیره بود.

گفتیم که ما قائلیم در این امورِ غیر از حجیت و امایت، که از آنها تعبیرمی کنیم به «عناوین معاملی» بالمعنی الأعم، نه تنها نیاز به امضا نداریم، بلکه حتی به «عدم وصول ردع» هم احتیاجی نداریم؛ چرا که حتی ردع هم مانع حجیت نمی شود؛ همین که عقلایی شد، کافی است تا آثار شرعی مترتّب بشود.

سؤال: منظورتان از این که «ردع مانع نمیشود» چیست؟

پاسخ: یعنی اگر سیره ی عقلا بر صحت نکاح با ربیبه باشد، حتی اگر شارع بگوید: «نکاح با ربیبه، نزد من باطل است.»، این ردع شارع اثری ندارد.

برای توضیح و اثبات این مدعا، گفتیم: مقدمتاً اموری را توضیح می دهیم:

امر اول این بود که: حق الطاعه ی هر مولایی، فقط در دایره ی ایجاب و تحریم است.

ص: ۱۱۴

امر دوم این بود که: در ذهن فقهای ما این بوده که یک مجموعه ای داریم به نام عقلا؛ این مجموعه در هر زمان و مکانی که باشند، سیره ی واحدی خواهندداشت. گفتیم: این درست نیست، بلکه ما مجموعه ای از اعراف را داریم، وقتی عرف (الف)

سیره ای را اتخـاذمی کنـد، اگر سـایر اعراف ایـن عرف را در دایره ی همیـن عرف محـترم شـمردند، عقلاـیی اسـت، و اگر غیرمحترم شـمردند غیرعقلایی است. مثلاً نزد مجوس، عقـد با محارم صـحیح است. این، سـیره ی عقلاست؛ نه به این معنی که عقلاـ خودشـان هم این کـار را می کننـد، بلکه به این معنی که کسانی از اعضای این عرف را که چنین کاری می کننـد، متهم نمی کننـد و ازدواج اعضـای این عرف را محـترم می شـمارند و بـا چنین زنی معـامله ی زن شوهردار می کننـد. ولی اگر دو تا مسیحی که با هم محرم هستند ازدواج کنند، ازدواج شان عند العقلاء باطل است؛ چون این افراد خارج از محدوده ی آن عرف مجوس هستند.

سؤال: یعنی آیا با این زن مسیحی بدون طلاق ازدواج می کنند؟

پاسخ: واضح است که این کار را می کنند؛ چون این ازدواج را باطل می دانند.

پس امر دوم این شد که فقها می گفتند: سـیره ی عقلا، آن سلوکی است که همه ی عقلا در همه ی زمان ها و مکان ها دارند. ولی به نظر مـا آن «سـیره ی عقلاـ»ی مرتکز در اذهان فقها، آن سـلوکی است که: یا همه ی عقلا یک سـلوک واحـدی داشـته باشند، یا این سلوک را عقلا در دایره ی همان عرف محترم بشمرند.

سؤال: آیا از این جهت بحث نمی کنید که: «ازدواج با محارم، قبح عقلی دارد.»؟

پاسـخ: در این بحث، حسن و قبح را قرارندادیم؛ چون متعلّق سـیره، گاهی حجیت است، گاهی حسن و قبح است، و گاهی غیر از این دو است. در این بحث، حسن و قبح را قرارندادیم؛ چون بحث را بر اساس حسن و قبح عقلی بنانهاده ایم، نه حسن و قبح عقلائی. کسـانی که حسن و قبـح عقلی را قبول کرده انـد، حسن و قبـح عقلاـیی را منکر شـده انـد. و کسـانی که حسن و قبح عقلایی را پـذیرفته انـد، حسن و قبـح عقلی را منکر شـده اند، و حسن و قبح عقلایی و عرفی را پذیرفته اند. لذا در این مباحث بحث «حسن و قبـح» را نیـاوردیم؛ گفتیم: چون حسن و قبـح عقلی مورد اتفاق فقهاست، بحث های اصول را بر این اساس پیش می بریم. لـذا از این جهت بحث نمی کنیم که: «ازدواج عنـد المجوس آیا حسن و قبـح عقلی دارد یا نـدارد؟»، به علاوه ی این که ازدواج با محارم، نه حسن عقلی دارد و نه قبح عقلی.

ص: ۱۱۵

امر سوم: معنای عرفیِ این عناوین

اگر در خطابات شرعی، چه خطابات قرآنی و چه خطاباتی که از معصومین به ما رسیده است، اگر یکی از عناوین معاملی مثل «بیع» یا «ربا» یا «نکاح» یا «مِلک» در این خطابات اخذ شده باشد، فقط بر معنای عرفی اش حمل می شود، مگر این که قرینه ای بر خلاف باشد. این که هر عنوانی بر معنای عرفی اش حمل می شود، دلیلش سیره ی عقلاست و مورد تسالم علماست در اصول. لذا عناوینی که در آیات «احل الله البیع» یا «حرم الربا» یا «اوفوا بالعقود» آمده، حمل بر معنای عرفی اش می شود.

معنای عرفیِ این عناوین چیست؟ مثلاً معنای عرفیِ بیع چیست؟ بیع تقسیم می شود به بیع صحیح و فاسد، ما از کسانی هستیم که در عناوین معاملی قائلیم که معنای عرفی اش خصوص صحیح است؛ یعنی بیع فاسد، بیع نیست، لفظ «بیع»، در بیع فاسد، بالعنایت استعمال می شود. نکاح اسم است برای نکاح صحیح، و همینطور سایر عناوین.

مرادمان از «مؤثر»، تأثیر تکوینی نیست، بلکه تأثیر اعتباری است. وقتی می گوییم: «مؤثر»، بدواً سه احتمال به ذهن می رسد: مؤثر عند الشارع، مؤثر عند العقلا، مؤثر عند العرف. اگر مقصود «عند العرف» باشد، در اکثر قریب به اتفاق موارد، اگر یک عقدی نزد یک عرفی صحیح بود و عقلا امضایش کنند، می شود عقلایی.

اگر یک عقدی نزد یک عرفی صحیح بود اما عقلا صحتش را قبول نداشته باشند، آیا معنای عرفیِ «بیع» شامل آن می شود؟ یا فقط صحیح عند الشارع است (ولو نزد همه ی عقلای دیگر باطل باشد)؟ ما قائلیم معنای عرفیِ این عناوین، صحت عند العقلاست، و در تشخیص معنای عرفی هم نمی شود برهان اقامه کنیم. «صحیح عند العقلا» را هم توضیح دادیم؛ اعم از این که همه ی عقلا در عرف های خودشان صحیح بدانند، یا این که صحیح در یک عرفی را در دایره ی همان عرف امضا کنند.

اشکال: ولی به بیع های باطل هم بیع گفته می شود؛ مثلاً می گوییم: طرف، فرزند خودش را فروخت.

پاسخ: منظور این است که کاری انجام داده که به اعتقاد خودش بیع است. مثل این است که من بگویم: «زیدٌ مجتهدٌ» ولی فی الواقع مجتهد نباشد، این کلام من حقیقت است نه مجاز، ولی مقصودم این است که به اعتقاد خودم مجتهد است.

اگر کسی این حرف ما را نپذیرد و بگوید: «معنای عرفی این عناوین، ما یکون صحیحاً فی عرفٍ.»، باز هم این ادله اطلاق ندارد. این را در همه ی ادله قائل هستیم مگر جایی قرینه ای بر خلافش قائم بشود.

هذا تمام الکلام فی الأمر الثالث.

سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه اعتبار سیره / مقام دوم/ امور مقدماتی/ امر چهارم / و نتیجه گیری) ۹۶/۰۸/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره / مقام دوم/ امور مقدماتی/ امر چهارم / و نتیجه گیری)

- امرچهارم: نهی شارع از سیَر عقلائیه
- صورت اول: حرمت تکلیفی
- اگر این نهی باعث تغییر عرف نشود
- اگر این نهی باعث تغییر عرف بشود
- اشکال فخر المحققین و پاسخ فقها
- صورت دوم: حرمت وضعی
- بررسی ردع شارع ثبوتاً
- بیان اول
- اگر عنوان معاملی را متعلَّق قراربدهد
- اگر عنوان معاملی را موضوع قراربدهد
- انتخاب موضوع، به دست شارع است
- اگر شارع بخواهد موضوع یک عنوان معاملی را ضیق کند

- • نتیجه: عدم تأثیر ردع شارع ثبوتاً
-

خلاصه مباحث گذشته:

بحث ما در سیَری بود که متعلَّقش غیر حجیت است، که ما از این سیَر تعبیرکردیم به «عناوین عقلائیه» مثل ملکیت و زوجیت و امثال ذلک. اگر سیره ای منعقدشد، آیا نیاز به امضا داریم یا نه؟ برای بیان مختار خودمان سه امر را ذکرکردم:

ص: ۱۱۷

امر اول: دایره ی حق الطاعه فقط تکلیف لزومی است.

امر دوم: در باب سیَر عقلائیه، چیزی به نام سیره ی تمام العقلاء نداریم، با اعراف مواجهیم. اگر یک عرفی را عقلای دیگر در دایره ی همان عرف محترم بدانند، سیره ی عقلائیه است، و الا سیره ی عرفیه است.

امر سوم: اگر شارع مقدس یکی از عناوین معاملی را متعلَّق حکمش یا موضوع تکلیفش قرارداد، بر معنای عرفی اش حمل می کنیم مگر این که قرینه ای بر خلاف باشد.

امر چهارم، بحث امروز ماست.

امرچهارم: نهی شارع از سیَر عقلائیه (۱)

امر چهارم این است که شارع نهی کند از یکی از عناوین عقلائیه؛ مثلاً نهی کند از وصیت زائد بر ثلث، یا نهی کند از نکاح با ربیبه یا خواهرزن. این نهی، دو صورت دارد:

صورت اول: حرمت تکلیفی

صورت اول این است که نهی شارع، مولوی و تحریمی است و واقعاً ما را از این عمل ردع کرده است. چنین نهی ای، در دایره ی حق الطاعه است؛ همانطور که شارع خمر را تحریم کرده، بیعش را هم تحریم کرده.

اگر این نهی باعث تغییر عرف نشود

در این صورت، چون طبق امر سوم، عناوین مأخوذ در ادله در معنای عرفی اش استعمال می شود، و معنای عرفیِ عناوین معاملی «صحیح عند العقلاء» است، پس متعلَّق حرمت، آن عنوانی است که انشاء مؤثر است، نه مطلق انشاء ولو این که ایجاب غیرمؤثر باشد.

ص: ۱۱۸

۱- [۱] این امر درواقع جزء مقـدمات نیست، بلکه وقتی از مقـدمات نتیجه گیری کردیم که: «شارع نمی توانـد ثبوتاً ردع کند»، این بحث پیش می آید که: جعل حرمت یا بطلان در مقام ثبوت چه اثری دارد؟ این مقدمه، در مقام پاسخ به این سؤال است.

پس اگر من بعد از این نهی شارع مثل نهی تحریمی از بیع خمر، بیع خمر صحیح انجام دهم، فعل حرامی را مرتکب شده ام، لکن بیعم صحیح است و ملکیتِ عوضین منتقل شده است.

و اگر یک معامله ی باطل انجام بدهم و مثلاً خمر را به یک مجنون یا سفیه یا صغیر (۱) بفروشم، این بیع باطل است و درنتیجه فقط انشاءالبیع است. و چون متعلّق تحریم، بیع صحیح است، پس نهی شارع اصلاً شامل این بیع نمی شود. یا اگر یک قرض ربوی انجام بدهم که فی نفسه باطل باشد مثلاً۔ اگر به یک مجنونی به شرط زیاده قرض بدهم، این قرض ربوی چون باطل است، حرام نیست. همچنین اگر هزارتومانیِ زید را به کسی قرض بدهم به شرط زیاده، این قرض چون فی نفسه باطل است، پس حرام نیست.

اگر این نهی باعث تغییر عرف بشود

اما اگر تحریم شارع یک اثر تکوینی بگذارد و باعث بشود آنقدر مسلمین از این بیع اجتناب کنند که بطلان این بیع سیره ی عرفیه ی بین مسلمین بشود و به تبع آن نزد عقلا هم باطل بشود، بعد از این که بطلان این بیع بین مسلمین عرف شد و درنتیجه عقلا۔ هم این بیع را باطل دانستند، چون متعلّق نهی شارع «بیع صحیح عند العقلاء» است، پس حرمتش برداشته می شود. پس وقتی مال دیگری را به سفیه می فروشم درحالی که عرفاً باطل است، بیع نکرده ام، انشاء بیع کرده ام. و آنچه حرام است، خود «بیع» است نه «انشاء البیع».

اشکال فخر المحققین و پاسخ فقها

در پرانتز عرض کنم: مغالطه ی مرحوم فخرالمحققین و پاسخ فقها به آن روشن می شود؛ فخرالمحققین قائل بود که: نهی، دلالت بر صحت می کند؛ چون اگر بیع حرام باشد و باطل باشد، من اصلاً قادر بر بیع نیستم و شارع من را از امری نهی کرده که قادر بر آن نیستم!

۱- [۲] مراد از «صغیر»، نابالغ نیست، غیرممیز است.

فقها به او جواب داده اند: مراد از «بیع صحیح»، «صحیح عند العقلاء» است، نه «صحیح عند الشرع». پس وقتی شارع از معامله ای نهی کرد، برای این که نهی شارع لغو نباشد، کافی است که این معامله «صحیح عند العقلاء» باشد، اما احتمال دارد «صحیح عند الشارع» باشد و احتمال دارد «صحیح عند الشارع» نباشد. بنابراین نمی توان از نهی شارع، صحت عند الشارع را نتیجه گرفت.

با این توضیحی که ما دادیم، واضح شد که اشکال و جواب، هر دو نادرست است؛ چون نهی شارع به خود «بیع» تعلق گرفته نه به «انشاء البیع»، و در ابتدا «بیع صحیح عند العقلاء» مقدور من است، ولی در گذشت زمان وقتی عرف مسلمین بر بطلان این بیع شکل گرفت، «بیع صحیح عند العقلاء» برای من نامقدور می شود و نمی توانم متعلق تحریم شارع را ایجادکنم؛ چون وقتی سیره ی عقلا بر بطلان این بیع شد، من فقط بر انشاءالبیع قادرم نه بر بیع صحیح.

اشکال: پس نهی اولیه، نشان دهنده ی صحتِ آن موقع بوده، و حرف فخرالمحققین در این محدوده درست است.

پاسخ: بله، همینطور است.

صورت دوم: حرمت وضعی

صورت دوم این است که شارع نهی کند و قصدش ردع و تحریم نباشد، فقط غرضش این است که این معامله نزد مسلمین و عقلا باطل بشود. اما به صرف این نهی، معامله باطل نمی شود؛ چون طبق امر اول از امور مقدماتی، عناوین معاملی از دایره ی حق الطعه خارج است. پس این نهی شارع چه اثری دارد؟ شارع خواسته از این طریق، مسلمین از این بیع اجتناب کنند و بطلان این بیع کم کم بین مسلمین عرف بشود. وقتی سیره ی مسلمین بر بطلان این بیع شد، طبق امر دوم از امور مقدماتی، سیره ی عقلا هم بر بطلان این بیع خواهدبود و درنتیجه شارع از طریق این فرهنگ سازی به غرضش که بطلان این بیع بود می رسد.

ص: ۱۲۰

مثلاً فرض کنید شارع از «وصیت زائد بر ثلث» نهی کند، نه به این معنی که اگر کسی وصیت به زائد بر ثلث کرد، وصیتش حرام است، بلکه مقصود شارع این است که فقط باطل است. این وصیت کی باطل می شود؟ وقتی باطل می شود که در عرف مسلمین باطل باشد. تا قبل از این که عرفاً باطل بشود، صحیح بوده و حرام هم نبوده. البته این مثال (نهی از وصیت زائد بر ثلث)، فرضی است.

اشکال: اگر همه همین فکر را می کردند، هیچ وقت باطل نمی شد.

پاسخ: بله، ولی مردم این فکرها را نمی کنند، این فکرها مال طلبه هاست. ولی اگر مردم هم همین فکر را می کردند، بیع باطل نمی شد. آن نهی پیغمبر هم اثری ندارد؛ چون دایره ی حق الطاعه فقط ایجاب و تحریم است.

هذا تمام الکلام در مقدمه.

بررسی ردع شارع ثبوتاً

متعلَّق تکلیف، دائماً یک فعل ارادی است که شارع از ما خواسته ایجادش کنیم یا از آن اجتناب کنیم مثل «حرّم الربا». موضوع تکلیف، همان است که فرض وجودش می شود؛ اگر موضوع محقق بشود، تکلیف فعلی می شود. و الاـ فلاـ مثلاًـ در «أوفوا بالعقود» عقد را موضوع قرار داده است؛ اگر عقدی ایجادشد، وجوب وفاء محقق می شود.

این پاراگراف، از مقرر است: استادمددی قصد دارند از مقدمات چهارگانه ای که مطرح فرمودند، اقسام مختلفی را نشان بدهند که شارع ردع کرده ولی ردعش اثری ندارد تا نتیجه بگیرند: «شارع ردعش اثر ندارد، پس ما نه تنها امضائی نیستیم، بلکه حتی احراز ردع هم ضرری به تأیید سیره نمی زند.». برای اثبات این مدعا، در بیان اول در این جلسه، چند حالت را بررسی می کنند و در جلسه ی بعد هم چند حالت را. این حقیر به همراه آقای مهدوی نهاد با توجه به همین فرمایشات استاد سعی کردیم حالات مختلف را استقصاکنیم و در بیان سوم بیاوریم.

بیان اول

طبق امر اول، دایره ی ولایت شارع مقدس، فقط ایجاب و تحریم است. نه شارع مقدس، و نه هیچ مولای دیگری، در دایره ی احکام وضعیه، هیچ ولایتی ندارد. پس حکم شارع در عناوین معاملی هیچ اثری ندارد، آنچه که اثر دارد فقط تکلیف شارع است؛ شارع می تواند یکی از عناوین معاملی را متعلَّق یا موضوع تکلیفش قراربدهد. اگر یکی از عناوین معاملی، متعلق یا موضوع شارع نبود، بحث از امضای شارع یا ردع از آن، لغو است؛ چون دایره ی حق الطاعه فقط در ایجاب و تحریم است.

اگر عنوان معاملی را متعلَّق قراربدهد

اگر یک عنوان معاملی را موضوعی یا متعلق قراربدهد، جای بحث دارد که: «آیا باعث فرهنگ سازی و بطلان آن معامله در عرف مسلمین شده یا نشده؟»؛ اگر این جعل ثبوتیِ شارع باعث شده عرفاً باطل باشد، پس بر اساس امر دوم، سیره ی عقلا بر بطلان این بوده و شارع به هدفش می رسد.

اگر عنوان معاملی را موضوع قراربدهد

انتخاب موضوع، به دست شارع است

شارع می تواند یکی از عناوین معاملی را موضوع قراربدهد و مثلاً بگوید: «اوفوا بالعقود». شارع هر چیزی که بخواهد را می تواند به عنوان «موضوع» ذکرکند؛ حتی می تواند حصه ای از یک امر تکوینی را جزئی از موضوع قراربدهد و یک شیئی که از آن حصه نیست را جزء دیگر موضوع قراربدهد.

مثلاً ـ یکی از پدیده های طبیعی، عادت زنانگی است، شارع این «حیض» را موضوع قرار داده و مثلاً گفته: «مکث حائض در مسجد حرام است». نسبت بین حیضی که یک پدیده ی طبیعی است، با حیضی که موضوع تکلیف است، عموم و خصوص من وجه است؛ چون شارع بخشی از آن امر طبیعی را موضوع تکلیف قرارنداده؛ گفته: «اگر زنی خون ببیند و مدت خونش سه روز کامل نباشد، اگرچه واقعاً حیض است و شارع هم حیضیتش را انکارنکرده است، ولی موضوع حکم شارع نیست و حرمت دخول در مسجد ندارد. از طرف دیگر، پدیده ای که واقعاً حیض نیست را حیض قرار داده و گفته: «طُهر متخلّل (1) ، در حیض واحد، حیض محسوب می شود.»؛ یعنی حکم حیض را دارد، نه این که واقعاً حیض است. پس نسبت بین حیضی که موضوع حکم شرعی است با حیض واقعی عموم و خصوص من وجه است. حتی اگر زنی کاری کند که مثلاً با خوردن قرصی خودش جلوی حیض را بگیرد یا خونش قبل از سه روز قطع بشود، دخول در مسجد برای او جایز است. اینها، به این خاطر است که موضوع شارع، دست خودش است.

۱- [۳] زمان کوتاهی که در ایام حیض پاک است و خونی نمی بیند.

اگر شارع بخواهد موضوع یک عنوان معاملی را ضیق کند

اگر شارع بگوید: «اوفوا بالعقود» و قرینه ای هم نیاورد، طبق نکته ی سوم، حمل بر معنای عرفی اش می شود که «عقد صحیح عند العقلاء» است؛ یعنی اگر عقدی انجام دادید که عند العقلاء صحیح است، وفای به آن واجب است. اما اگر عقدی انجام دادید که عند العقلا صحیح نیست، ولو در عرفی از اعراف صحیح باشد، آیه ی شریفه ی «أوفوا بالعقود» شاملش نمی شود. به چه نحوی شاملش نمی شود؟ تخصیصاً یا تخصصاً؟

اگر بر فرض شارع بگوید: «بیعُ الخمر باطلٌ»، فقها می گویند: این کلام شارع، آیه ی «أوفوا بالعقود» را تخصیص می زند. ما گفته ایم: این فرمایش درست نیست؛ چون اگر این کلام شارع بتواند فرهنگ سازی کند و درنتیجه بیع الخمر عند المسلمین و سپس عند العقلا باطل باشد، این آیه اصلاً شاملش نمی شود تا تخصیص باشد. اما اگر این کلام شارع اثر نکند و بیع الخمر همچنان عند المسلمین و عند العقلاء صحیح باشد، آیه ی «أوفوا بالعقود» شاملش می شود و وفای به این عقدی که شارع گفته: «باطل است» واجب است.

إنما الکلام در این است که آیا می خواسته وجوب وفا را تخصیص بزند و بگوید: «وفای به عقد واجب است مگر در مورد بیع خمر»؟ یا این که شارع مقدس می خواسته این بیع را نزد عقلاء باطل کند ولی نتوانسته؟ وقتی امر دائر بین این دو باشد، تخصیص اثبات نمی شود و درنتیجه به عموم «أوفوا بالعقود» رجوع می کنیم و می گوییم: وفای به این عهد واجب است.

خلاصه این که بعد از این نهی شارع، اگر بیع الخمر نزد عقلاء باطل بشود، این آیه اصلاً شاملش نمی شود. و اگر نزد عقلا صحیح باشد و ندانیم که: «این کلام شارع آیا آیه را تخصیص می زند یا نه؟»، تخصیص ثابت نشده و به خاطر عموم «أوفوا بالعقود» همچنان عمل به این عقدی که شارع گفته باطل است، واجب است.

نتیجه: عدم تأثیر ردع شارع ثبوتاً (۱)

نتیجه این می شود که شارع، عنوان معاملی را، ثبوتاً چه موضوع تکلیفش قراربدهد و چه متعلَّق تکلیفش قراربدهد، این ردع شارع، باعث بطلان آنچه نزد عقلا صحیح است یا صحت آنچه نزد عقلا باطل است نمی شود، الا این که باعث تغییر عرف مسلمین بشود؛ که در این صورت هم این عنوان معاملی تخصصاً از سیره ی عقلا خارج می شود نه تخصیصاً.

و للکلام تتمه.

سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره / مقام دوم/ نتیجه گیری) ۹۶/۰۸/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

بیان دوم۱

اگر عنوان معاملی را «موضوع» قراربدهد۲

اگر مخصِّص، حکم وضعی باشد۲

اگر مخصِّص، حکم تحریمی باشد۲

اگر عنوان معاملی را «متعلَّق» قراربدهد۳

نتیجه: عدم تأثیر ردع شارع ثبوتاً۴

بیان سوم۴

نتیجه: عناوین معاملی، مثل عناوین تکوینی هستند۵

موضوع: سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره / مقام دوم/ نتیجه گیری)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در سیره هایی بود که مصبّش غیرحجیت است ما تعبیرکردیم به عناوین معاملی بالمعنی الأعم. گفتیم که در این عناوین، حق الطاعه ی مولا راه ندارد تا بتواند مستقیماً چیزی را باطل یا صحیح اعلام کند. لکن می تواند این عناوین معاملی را موضوع یا متعلَّق قراربدهد برای تکلیف (که حق الطاعه دارد).

بیان دوم

دقت بشود که تمام این بحث ها در مقام «ثبوت» است؛ می خواهیم ببینیم: اگر شارع یک عنوان معاملی را ثبوتاً موضوع یا

متعلَّقِ یک تکلیف قرارداد، آیا ثبوتاً می تواند از سیره ی عقلا در مقام ثانی ردع کند؟ اگر شارع بتواند ثبوتاً چنین ردعی داشته باشـد، آنگـاه بایـد در مقـام اثبـات بحث کنیم که: «راه کشف از این ردع چیست؟». اگر شارع نتوانـد ثبوتاً چنین ردعی داشـته باشد، آنگاه جایی برای بحث اثباتی نخواهدبود، الا این که بحث کنیم که اگر اثباتاً دلیلی داشتیم که ظهور در ردع داشت، آن دلیل چه اثری می تواند داشته باشد؟ (۲)

۱- [۴] این نتیجه، از مقرر است.

۲- [۱] - این پاراگراف، از مقرر است.

اگر عنوان معاملی را «موضوع» قراربدهد

ممکن است شـارع عنـوان معـاملی را موضـوع قرارداده و ثبوتـاً تکلیـف «وجـوب وفـا به عقـد» را جعـل کرده و «عقـد» موضوعِ «وجوب وفاء» بشود.

اگر مخصِّص، حکم وضعی باشد

اگر شارع در مقام ردع ثبوتاً «بطلان بیع عنب» را جعل کند، اگر این «تشریع بطلان» باعث فرهنگ سازی بشود به نحوی که در عرف مسـلمین هم این بیع باطل باشـد و درنتیجه نزد عقلا هم باطل باشـد، در این صورت چون باطل عند العقلاء است، پس از موضوع وجوب وفـاء که «بیع های صـحیح عنـد العقلا» است خارج می شود و مولا به هـدفش که بطلان این بیع بود می رسـد. اگر این تشریعِ بطلان باعث فرهنگ سازی نشود، مشمول موضوع وجوب وفا خواهدبود و مولا به هدفش نخواهدرسید.

البته اگر این کلامِ «بیع العنب باطل» ناظر به «افوا بالعقود» باشد و بخواهد «وجوب وفا» را تخصـیص بزند، مشـکلی ندارد و عدم وجوب وفـا از این طریق اثبـات می شود، ولی این تخصـیص خیلی بعیـد است؛ چون نـتیجه این است که بیع عنب در حـالی که صحیح است وجوب وفا ندارد!

خلاصه این که اگر گفت: «بیع العنب باطلٌ»، اگر اثرگذار شد، «اوفوا بالعقود» تخصصاً شامل بیع العنب نمی شود. و اگر در بین مسـلمین اثر گـذار نشـد، «اوفـوا بـالعقود» شامـل بیـع العنب می شود و «تشـریع بطلاـن» از سوی شـارع بی اثر می شود. بنـابراین تخصـیص «اوفوا بـالعقود» از طریق حکم وضـعی عرفـاً ممکن نیست؛ چون نتیجه ی این تخصـیص، جمع بین «صـحت» و «عـدم وجوب وفاء» است، و عرف این را برنمی تابد.

اگر مخصِّص، حکم تحریمی باشد

اگر دلیـل دوم حکم تکلیفی باشـد مثلاًـ شارع ثبوتاً بفرمایـد: «بیع وقت النـداء حرام». در اینجا واضـح است که مخصِّصِ «أوفوا بالعقود» نیست؛ چون حرمت یک عقد با صحتش قابل جمع است.

آنچه قابل جمع نیست، «حرمت وفاء» با «صحت» است. این که مثال «بیع الخمر» را عوض کردم، به همین دلیل بود؛ که وفای به آن حرام است و درنتیجه صحت در آن راهی ندارد.

پس اگر موضوع یک تکلیف «عنوان معاملی» قراربگیرد، مثل آن جایی است که یک عنوان تکوینی موضوع تکلیف واقع بشود.

اگر عنوان معاملی را «متعلَّق» قراربدهد

اما ممکن است شارع عنوان معاملی را به عنوان «متعلَّق» قراربدهد و ثبوتاً «حرمت ربا» را وضع کند. حرمت معامله هم منافاتی با صحتش ندارد.

البته ممکن است یک اثر تکوینی داشته باشد؛ به این صورت که مسلمین از آن اجتناب کنند و درنتیجه بطلان آن، عند المسلمین عرف بشود و درنتیجه در سیره ی عقلاـ هم باطل باشد. بنابراین از ادله ی تحریم بیع الخمر بیع الکلب، بیع المیته، و بیع الخنزیر، در تمام این موارد، قائل می شویم به این که اگر دلیلش تمام باشد معامله صحیح است، الا در بیع الخمر؛ چون از روایات دیگر (مثل «لعن الله بایعها غارسها حاملها» و امثال ذلک) فهمیده ایم که وفاء به آن حرام است؛ از روایات دیگر فهمیده ایم این که خمر را در استیلای دیگران قراردهیم حرام است. (۱) دلیل این که «این بیع، باطل است.»، این نیست که «این بیع، حرام است.»، بلکه دلیلش این است که: «وفای به آن، حرام است.»؛ در تمام معاملاتی که قائل به «حرمت وفاء» نیستیم، قائل به «صحت» هستیم. پس اگر زنی برای یک عمل خلاف عفّت اجیربشود، معامله اش باطل است؛ چون وفای به این عقد حرام است. ولی اگر قرض ربوی کسی بگیرد، درست است. در «بیع ربوی» هم بر خلاف «قرض ربوی» قائل به «بطلان» شدیم؛ فرقش در همین «وفاء» است؛ چون وفای به «بیع ربوی» شرعاً حرام است، ولی وفای به قرض ربوی حرام نیست.

۱- [۲] -. أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي الْخَمْرِ عَشَرَةً غَارِسَهَا وَ حَارِسَهَا وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِيَهَا وَ شَارِبَهَا وَ الْآكِلَ ثَمَنَهَا وَ عَاصِرَهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ وَ سَاقِيَهَا. الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۶، ص: ۴۲۹.

اشکال: پس اگر کسی قرض ربوی گرفت، فقط یک گناه اولیه کرده ولی بعد که به آن عقدش وفامی کند، گناهی نمی کند!

پاسخ: زیاده، جزء عقد نیست، شرط است، وفای به عقد لازم است، نه وفای به شرط.

مشهور بین فقهای ما این است که قرض ربوی حرام است ولی صحیح است. اما بیع ربوی را می گویند علاوه بر این که حرام است، باطل هم هست؛ نکته ی بطلانش این است که وفا به آن حرام است، به خلاف قرض ربوی که وفا به آن حرام نیست.

یکی از اساتید ما می گفت: من نمی دانم: «چرا قرض ربوی صحیح است اما بیع ربوی باطل است؟»؟! یعنی ایشان این را (که قرض ربوی صحیح است ولی بیع ربوی باطل است) را در فقه مسلّم گرفته بود. نکته ی تفاوت این دو، همین است که وفای به قرض ربوی حرام نیست، ولی وفای به بیع ربوی حرام است. این، یک قاعده ی کلی در معاملات است؛ هر عقدی که وفای به آن ممنوع باشد شرعاً یا عرفاً یا قانوناً یا عقلائاً، آن عقد باطل است.

سؤال: قانوناً هم کافی است؟ یا لازم است «حرمت وفای به عقد» عرفی بشود تا عقلائاً باطل باشد؟

پاسخ: لازم نیست عرف بشود؛ اگر مثلاً کسی راننده ای را اجیرکند و بگوید: «من را با سرعت غیرمجاز ببر به تهران»، این عقد عندالعقلاء باطل است.

سؤال: یعنی آیا اگر این کار را کردیم، بعد لازم نیست به راننده پول بدهیم؟

پاسخ: پول دادن، فقط فرع بر صحت عقد نیست؛ در جایی که عملْ محترم است، باید اجرت المثل را بدهم. ولی گاهی حتی عمل هم محترم نیست؛ مثلاً ـ اگر کسی را اجیرکنیم که هروئین حمل کند، اگرچه خیلی هم به زحمت بیفتد و خیلی هم با استرس این کار را بکند، ما ملزم نیستیم به او پول بدهیم، نه شرعاً و نه عقلائاً.

ص: ۱۲۷

نتیجه ی بحث این شد که اگر عنوان معاملی متعلَّق نهی واقع شد، شارع می تواند تمام حصص یا بعض حصص یا به نحو عموم و خصوص من وجه (مثل حیض) تحریمش کند، اما «حرمت» منافاتی با «صحت» ندارد، الا این که در اثر ذهنیت جامعه باعث بشود مؤمنین برای چنین عقدی اعتبار بطلان کنند.

نتیجه: عدم تأثیر ردع شارع ثبوتاً (۱)

نتیجه این می شود که شارع، عنوان معاملی را، ثبوتاً چه موضوع تکلیفش قراربدهد و چه متعلَّق تکلیفش قراربدهد، و چه مخصِّصْ حکم وضعی باش و چه حکم تکلیفی، این ردع شارع، باعث بطلان آنچه نزد عقلا صحیح است یا صحت آنچه نزد عقلاـ باطل است نمی شود، الاـ این که باعث تغییر عرف مسلمین بشود؛ که در این صورت هم این عنوان معاملی تخصصاً از سیره ی عقلا خارج می شود نه تخصیصاً.

بیان سوم (۲)

استادمددی، در بیان اول فرمودند که اگر شارع در جعلی که می خواهد رادع سیره ی عقلا و مخصِّص آن باشد، عنوان معاملی را موضوع یا متعلَّق قراربدهد، ثبوتاً اثری ندارد الاـ این که باعث تغییر عرف مسلمین بشود که در این صورت هم این عنوان معاملی تخصصاً از سیره ی عقلا خارج می شود نه تخصیصاً.

در بیان دوم، علاوه بر آنچه در بیان اول فرمودند، این نکته را هم اضافه کردند که: «مخصِّص آیا حکم وضعی است یا تکلیفی؟»، و درنهایت به همان نتیجه رسیدند.

از مجموع این دو بیان، می توان شقوق مختلفی که باید بررسی کرد را استقصاکنیم؛ به این صورت که مخصَّص که شارع درصدد ردع از آن است، ممکن است حکم تکلیفی باشد، و ممکن است حکم وضعی باشد مثل «العقود صحیحةٌ». و اگر مخصَّصْ حکم تکلیفی باشد، عنوان معاملیِ مأخوذ در آن، ممکن است موضوع باشد مثل «وفا به عقد واجب است» و ممکن است متعلَّق باشد مثل «ربا حرام است». پس مخصَّص، سه صورت دارد.

ص: ۱۲۸

۱- [۳] - این نتیجه، از مقرر است.

۲- [۴] - این بیان، از مقرر است.

در هر کدام از سه صورتِ مخصَّص، مخصِّص ممکن است حکم تکلیفی ای باشد که عنوان معاملی در آن «موضوع» است مثل «وفا به بیع عنب حرام است» یا «وفا به ربای بین ولـد و والـد حرام است»، ممکن است حکم تکلیفی ای باشـد که عنوان معاملی در آن «متعلَّق» است مثل «بیع عنب حرام است» یا «ربا بین ولـد و والد واجب است»، و ممکن است حکم وضـعی باشد مثل «بیع عنب باطل است» یا «ربا بین ولد و والد صحیح است».

از ضرب این صورت ها، ۹صورت حاصـل می شود. در هر کـدام از اینها، ممکن است ردع شارع باعث فرهنگ سازی و تغییر عرف مسلمین و بالتبَع تغییر سیره ی عقلا بشود و ممکن نشود، لذا مجموعاً ۱۸ صورت پدیدمی آید.

مـا تـک تـک این صورت ها را با مثال بررسـی کردیم؛ در تمام هجـده صورت، اگر ردع شارع باعث تغییر عرف بشود، عنوان معـاملی تخصـصاً از سـیره ی عقلا خارج می شود، و اگر ردع شارع باعث تغییر عرف نشود، عنوان معاملی، نه تخصـیصاً خارج می شود نه تخصصاً، بلکه داخل در سیره ی عقلا باقی می ماند.

نتیجه: عناوین معاملی، مثل عناوین تکوینی هستند

بنـابراین عناوین معاملی، دقیقاً عین عناوین تکوینی است؛ تارتاً موضوع یک تکلیف هسـتند، و تارتاً متعلَّق یک تکلیف هسـتند. موضوع را می تواند تمام حصـص خمر قراربدهد، و می تواند بعض الحصص قراربدهد. تمام عناوین معاملی، دقیقاً مثل عناوین تکوینی هستند؛ خودش حق الطاعه ندارد، باید سراغ دلیل برویم ببینیم: «آیا طبیعی را موضوع قرارداده؟ یا بعض الحصص را؟»؛ مثلاً در «أوفوا بالعقود» موضوع وجوب وفا آیا طبیعی عقد است؟ یا حصه ای از عقد است؟ همانطور که تقسیم عناوین تکوینی به «عرفی» و «شـرعی» نادرست است و مثلاً نمی گوییم: «خمر بر دو قسم است: خمر شـرعی و خمر عرفی.»، عناوین معاملی هم همینطور است؛ بیع شـرعی و بیع عرفی نـداریم؛ نکـاح شـرعی و نکـاح عرفی نـداریم؛ نکـاح» یک عنوان معاملی است که باید ببینیم: «شارع مقدس آیا «نکاح» را موضوع تکلیف قرارداده است یا نه؟»، و اگر قرارداده، آیا طبیعی نکاح را موضوع قرارداده؟ یا حصه ای از آن را؟

پس عناوین معاملی، عین عناوین تکوینی است. الا این که اعتبارات شارع گاهی واقع را عوض می کند؛ مثلاً اگر شارع بگوید: «العصیر العنبی خمر»، خمر نمی شود، اما اگر گفت: «بیع العنب باطل»، بعد از این که عرف مسلمین و بالتبع عقلا هم همینطور شد، بیع العنب بیع نخواهدبود. اگر شارع این را نگفته بود، از افراد بیع بود. اما شارع کاری کرد که از افراد بیع نیست. پس عناوین معاملی، مثل عناوین تکوینی، از امور واقعی هستند، با این تفاوت که امور تکوینی، واقعیِ واقعی هستند، اما عناوین معاملی، واقعی اعتباری هستند؛ یعنی در طول اعتبار ممکن است ماهیتش عوض بشود. مثل مالیت یک قطعه اسکناس است که واقعی اعتباری است.

بنابراین نه نیازی به امضا داریم نه نیازی به احراز عدم وصول ردع؛ با همه ی عناوین معاملی، معامله ی عناوین واقعی می کنیم، بعد به کتاب و سنّت مراجعه می کنیم؛ اگر موضوع یا متعلَّق یک تکلیف «عناوین معاملی» بود، به ادله رجوع می کنیم ببینیم: «آنچه موضوع یا متعلق قرارگرفته، آیا طبیعی است یا حصه است؟»، اما اصلاً دنبال این نیستیم که: «آیا صحت شرعی هم دارد یا نه؟ »؛ چون طبق مقدمه ی اول، شارع در دایره ی «صحت و بطلان» مولویت ندارد. شارع اگر می خواهد یک معامله ی را باطل کند، حداکثر می تواند بگوید که: «وجوب وفا به آن واجب نیست»، این کلام شارع باعث بطلان بیع نمی شود؛ عقدی است صحیح که وجوب وفا ندارد و لذا عرفاً بعید است. اما اگر عرف بشود، چون عقلائاً باطل است، باطل هم می شود.

اگر احتمال بدهید «أوفوا بالعقود» تخصیص خورده و شارع می خواسته در عین صحت، وجوب وفا را بردارد، باز هم باید به «أوفوا بالعقود» تمسک کنید؛ چون اجمال دلیل مخصِّص منفصل، به عام سرایت نمی کند. وقتی شارع گفت: «بیع العنب باطل»، ما نمی دانیم: «آیا شارع می خواست با این کلام، این بیع را عند العقلاء باطل کند ولی موفق نشد؟ یا می خواست این آیه را هم تخصیص بزند؟»، این اجمال به عام سرایت نمی کند و همچنان مرجع «أوفوا بالعقود» است.

ص: ۱۳۰

سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره / مقام دوم/ اثبات عدم امکان ردع شارع ثبوتاً) ۹۶/۰۸/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره / مقام دوم/ اثبات عدم امکان ردع شارع ثبوتاً)

استدلال بر عدم امکان ردع شارع ثبوتاً (۱)

در مقام دوم که متعلَّق سیره «عناوین معاملی» مثل صحت و لزوم و ملکیت و زوجیت و حق و ضمان است، مختار ما این است که نه امضا لازم است نه عدم ثبوت ردع، بلکه ثبوتاً ممکن نیست شارع از سیره ی عقلا در مقام ثانی ردع کند و درنتیجه جایی برای بحث اثباتی نخواهدماند. مقدماتی که گفتیم را اگر تصور کنید، کافی است تا مختار ما را تصدیق کنید؛ از دو نکته غفلت شده که گمان شده شارع می تواند از عناوین معاملی ردع کند:

نکته ی اول این است که حق الطاعه فقط و فقط دایره اش تکلیف است؛ در غیر از وجوب و حرمت، اطاعت و معصیت بی معناست.

نکته ی دومی که از آن غفلت شده، دستگاه معاملاتی است؛ گمان می شده: «عقلا بما هم عقلا یک دستگاه معاملاتی دارند.»؛ لذا سراغ شارع مقدس می رفتند ببینند: «شارع مقدس در قبال این دستگاه، چه موقفی دارد؟ موقفش سلبی است یا ایجابی؟». ما گفتیم: عقلا دستگاه ندارند، بلکه ما مجموعه ای از عرف ها را داریم که سایر اعراف با آنها مقابله نمی کنند الا این که با یک عرفی مقابله کرده باشد؛ مثلاً اگر در مجوس شخصی با محرم خودش ازدواج کرد، بقیه ی اعراف (عقلا) این

عرف را امضامی کنند و این ازدواج را صحیح می دانند.

ص: ۱۳۱

۱- [۱] - شاید بهتر بود استادمددی این بحث را قبل از بحث قبلی مبنی بر «بررسی ردع شارع ثبوتاً» قرارمی دادند. مقرر.

اشکال: شارع می تواند بگوید: هر چه عقلا دارند را من هم قبول دارم.

پاسخ: این دستگاه نیست؛ مثل این است که کسی بگوید: «من هر آنچه مرحوم آخوند گفته قبول دارم»، در شرح حالش می گویند: «بی مبنا بوده است».

پس اولاً عقلا یک دستگاه معاملاتی ندارند، ثانیاً بر فرض هم اگر عقلا دستگاهی برای اعتبار داشته باشند، شارع بما هو شارع، چون دایره ی مولویتش فقط در دایره ی تکالیف است، در مقابل این عقلا اعتباری ندارد، مگر این که پای تکلیف را به میان بکشد؛ آن چیزی که به گردن عبد می آید، فقط اطاعت از تکلیف مولاست، نه اطاعت از اعتبارات دستگاه مولا. اگر گفت: «بیع خمر حرام است»، باید اطاعت کنیم، اما اگر گفت: «باطل است»، لزوم اطاعت ندارد. الا این که فرهنگ مسلمین و درنتیجه سیره ی عقلا مطابق این بطلان شکل بگیرد. ولو طبق یک فتوا، نه طبق نظر شارع، اگر سیره ی مسلمین بر بطلان یک بیع بشود، آن بیع باطل می شود.

اشکال: شما قبول کردید که «صحت» با «حرمت وفا به عقد» جمع نمی شود؛ شارع می تواند بگوید: «وفا به غیر از این عقدها، حرام است.» و از این طریق ردع کند یا امضاکند.

پاسخ: اگر وفا به بیع خمر را شارع تحریم کرده ولی در عرف مسلمین باطل نیست، باز هم این بیع صحیح است، الا این که عرف مسلمین عوض بشود و بر بطلان چنین بیعی شکل بگیرد.

اشکال: اگر شارع بگوید: «فلان بیع باطل است»، چرا این حرفش ردع نیست؟

پاسخ: خارج از دایره ی حق الطاعه است.

اشکال: وقتی شارع می گوید: «باطل است»، منظورش این است که تصرف در عوضین حرام است.

پاسخ: این که «منظورش چیست؟»، بحث اثباتی است، بحث ما تماماً ثبوتی است.

ص: ۱۳۲

اشکال: فرض کنید یک بیعی بین عقلا صحیح است، شارع ثبوتاً چنین تکلیفی جعل می کند که: «اگر چنین بیعی انجام دادید، تصرف در مالی که فکرمی کنید به شما منتقل شده، بدون رضایت مالکِ قبل البیع، حرام است.»، آیا شارع می تواند با چنین جعلی ردع کند؟

پاسخ: اگر شارع بگوید: «اگر بیعی با صیغه ی فارسی انجام دادید، تصرف در عوضین حرام است.»، اگر چنین بیعی نزد عقلا صحیح نباشد نتیجه این می شود که: «عوض به او منتقل نشده و تصرف در مال دیگری حرام است.»، و اگر چنین بیعی نزد عقلا صحیح باشد نتیجه این می شود که: «عوض به او منتقل شده، ولی تصرف در ملک خودش حرام است.».

اگر به نکاتی که گفتم توجه کنید که اولاً بحث ما ثبوتی است نه اثباتی، و ثانیاً دایره ی حق الطاعه فقط ایجاب و تحریم است، و ثالثاً چیزی به نام «دستگاه عقلایی» نداریم بلکه عقلا اعراف دیگرا را در دایره ی همان عرف امضامی کنند، توجه به این سه نکته باعث می شود تصور این مطالب موجب تصدیقش بشود.

تنها معاملات حرام

لذا به نظر من ذهنیت فقهای ما در دستگاه معاملاتی به هیچ وجه درست نیست؛ شارع فقط بیع ربوی و قرض ربوی را تحریم کرده. اگر بیع خمر کردیم، این بیع اگرچه عقلائاً باطل است، ولی گناهی مرتکب نشده ایم، به خلاف بیع ربوی و قرض ربوی که حرام است، با این تفاوت که بیع ربوی عقلائاً باطل است و حرام است، ولی قرض ربوی عقلائاً صحیح است و حرام است.

بقیه ی بیع ها صحیح است؛ بیع خمر و خنزیر و میته، تماماً صحیح است و حرام هم نیست، نهایتاً در بعضی از این بیع ها تسلیم عوض حرام است. فقها گفته اند: «شارع فرموده بیع میته باطل است»، به نظر ما شارع نگفته بیع میته باطل است، بر فرض اگر هم گفته باشد، در عرف مسلمین باطل نیست. بر فرض هم اگر در عرف مسلمین باطل باشد، چون به حسَب ادله چنین تحریمی نداریم، مرجع تقلیدی می تواند در بین مقلدین خودش شعبه ای میان عرف بازکند و این عرف و درنتیجه سیره ی عقلا را عوض کند.

خلاصه

ما در دو مقام بحث کردیم: مقام اول این بود که مصبّ سیره «حجیت و اماریت» باشد، و مقام دوم این بود که مصبّ سیره غیر از «حجیت» باشد و اسمش را اصطلاحاً «عناوین معاملی» گذاشتیم.

مقام اول

ثبوت

گفتیم: در مقام اول، در بحث «ثبوتی» دو مسلک هست: مسلک عدم ثبوت ردع، و مسلک امضاء. ما در مقام اول امضائی شدیم؛ چون قائلیم که در هر مولایی، دایره ی حجیت و عدم حجیت، به دست مولاست؛ مولا می تواند به عبدش بگوید: «در تکالیف من، به خبر فاسق اعتمادکن، و هیچ وقت به خبر ثقات اعتمادنکن.». درنتیجه مولا مقابل هر سیره ای که سکوت کرد، می گوییم: از باب امضاء است؛ یعنی به همان روشی که دیگران اعتمادکرده اند، او هم اعتمادکرده است.

اثبات

در مقام اول، در بحث «اثباتی» گفتیم که اگر در منهج شارع تأمل کنیم، می بینیم که همه ی حجج و امارات را امضاکرده است مطلقاً؛ ولو اماره ای در عصر متأخر از شارع به وجود آمده باشد. بنابراین در عصر حاضر به یک اماره ی مستحدثی مثل قبله نما می توانیم اعتمادکنیم، با این که در عصر شارع چنین اماره ای نداشته ایم.

مقام دوم

ثبوت

در مقام دوم که متعلّق سیره «عناوین معاملی» مثل صحت و ملکیت است، در بحث «ثبوتی» گفتیم: چون دایره ی حق الطاعه منحصر در ایجاب و تحریم است، پس نه تنها امضا لازم نیست، بلکه حتی احراز عدم وصول ردع هم لازم نیست، بلکه حتی اگر ردعی هم از شارع رسید، رادع سیره نیست، الا این که منجر به تغییر عرف مسلمین و درنتیجه سیره ی عقلا بشود.

اثبات

و در بحث «اثباتی» گفتیم که اگر شارع از یک عنوان معاملی نهی کند، آن عقد صحیح و حرام است، الا این که نزد مسلمین و درنتیجه نزد عقلا باطل بشود؛ که در این صورت، نه صحیح است و نه حرام؛ چون عنوان معاملیِ مأخوذ در دلیل، ظهور دارد در صحیح عند العقلاء. و اگر درباره ی یک عنوان معاملی بفرماید: «باطل است»، این فرمایش شارع نمی تواند این عنوان را مستقیماً باطل کند، بلکه این فرمایش شارع به این قصد بوده که این عنوان معاملی را نزد مسلمین و درنتیجه نزد عقلا باطل کند تا از این طریق به نتیجه ی بطلان برسد. (۱)

۱- [۲] - این پاراگراف، از مقرر است.

سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره / مقام دوم/ بحث اثباتی / و سیره متشرعه) ۹۶/۰۸/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: سیره (سیره عقلاء / جهت رابعه: اعتبار سیره / مقام دوم/ بحث اثباتی / و سیره متشرعه)

خلاصه مباحث گذشته:

از بحث سیره ی عقلا فارغ شدیم، ولی قبل از این که «سیره ی متشرعه» را شروع کنیم، تتمه ای از حجیت سیره ی عقلا در مقام ثانی را ذکرکنم تا این بحث تکمیل بشود.

بحث اثباتی

آنچه که در مقام ثانی گفتیم مثلاً گفتیم: «اگر شارع تشریع کند، آیا ردع است؟»، تماماً راجع به مقام «ثبوت» بود. اما درباره ی این که «مفاد یک خبر که ظاهرش ممکن است ردع از این سیره ی عقلا باشد» صحبت نکردیم.

مقام اثبات را به دو صیاغت توضیح می دهم: یکی این که شارع مقدس از یک عنوان م عاملی مثل «بیع العنب» نهی کند، صیاغت دوم این است که تشریع ابطال کند و مثلاً بفرماید: «بیع العنب باطلٌ».

صیاغت اول: اگر نهی کند

اگر شارع نهی از یک معامله کند، ظهور نهی شارع، در تحریم است، و تضادی هم نیست بین حرمت یک معامله با صحت آن. لذا اگر از بیع العنب نهی کرد، می گوییم: همانطور که غیبت و کذب از محرمات است، بیع العنب هم کذلک.

ص: ۱۳۵

لکن همانطور که اشاره کردیم، گاهی در ذهن متشرعه بطلان شکل می گیرد؛ چون عرف خیلی تمییز بین «حرمت» و «صحت» نمی دهد. اگر در عرف مسلمین و درنتیجه نزد عقلا باطل شد، این بیع حرام نیست؛ چون آن بیعی که حرام است، بیع صحیح عند العقلاست. پس انشاء چنین بیعی و تسلیم عوضین، حرام نیست. فقط یک بحث می ماند؛ که در معاملات باطله، تصرف طرفین در عوضین چه حکمی دارد؟

پس اگر بعد از تحریمِ یک عنوان معاملی «بطلان» سیره ی متشرعه بشود، شارع نمی تواند آن عنوان را تحریم کند؛ فقط تحریم ابتدایی (تا قبل از تشکیل سیره) می تواند داشته باشد. (۱)

پس ظهور در تحریم است، و اگر در اثر تحریم عرفاً باطل شد، حرام نیست.

سؤال: چرا ظهور در حرمت دارد؟

پاسخ: طلب مولا، اطاعتش عقلاً واجب است، و این فعل گفتاری طلب است.

صیاغت دوم: اگر بگوید باطل است

صیاغت دوم این است که شارع در مقام «تشریع» نهی نکند، بلکه بفرماید: «بیع العنب باطل».

احتمالات بدوی

بدواً سه احتمال در این صیاغت هست:

احتمال اول: شارع اعتبار بطلان کرده تا این بیع نزد مسلمین باطل بشود و بالتبع عقلائاً هم باطل بشود، پس قصد شارع از این اعتبار، بطلان عقلائی آن بوده است. پس تشریعی است وضعی اما به داعی بطلان این بیع نزد عقلا؛ به این نحو که نزد متشرعه یا مسلمین باطل بشود و بالتبع نزد عقلا هم باطل بشود.

احتمال دوم: «باطلٌ» کنایه از «حرامٌ» است.

احتمال سوم: این تشریع، تکلیفی است، اما تحریم تصرف در عوض است؛ وقتی می گوید: «بیع العنب باطل»، کنایه است از این که «التصرف فی الثمن حرام».

ص: ۱۳۶

۱- [۱] - این پاراگراف، از مقرر است.

اشکال: احتمال دیگری هم هست؛ که وفا حرام باشد.

پاسخ: در مثل «خمر» این احتمال هست، ما چون مثال به «بیع العنب» زدیم، چنین احتمالی را ندادیم. عمده، این سه مثال است.

نقد احتمال سوم

احتمال سوم، احتمال بسیار بعیدی است؛ چون این غیرعرفی است که شارع بگوید: «اگرچه شما عند العقلا مالک هستید، ولی من تصرف شما در ملک خودتان را تحریم می کنم.».

نقد احتمال دوم

احتمال دوم، تحریم خود بیع است مثل بیع عند النداء. خود این احتمال، فی نفسه عرفی است، ولکن این که برای افاده ی این معنا کلمه ی «بطلان» را به کار ببرد، غیرعرفی است؛ تناسبی بین «حرمت» و «بطلان» نیست، بلکه تناسب، بین «حرمت» و «صحت» است؛ چون ایجاب مؤثر حرام است، نه ایجاب غیرمؤثر؛ پس وقتی معامله ای حرام است، یعنی انشاء مؤثر بوده و درنتیجه صحیح است.

نتیجه: بطلان عقلایی

لذا به احتمال اول اخذمی کنیم و می فهمیم که قصد شارع این بوده که این بیع نزد مسلمین و درنتیجه نزد عقلا باطل بشود، و در همین هم ظهور دارد.

این بحث، شقوق زیادی دارد که مربوط به فقه می شود.

هذا تمام الکلام در سیره ی عقلا.

بخش دوم: سیره ی متشرعه

مراد از متشرعه، اصحاب الائمه است

گاهی تعبیرمی شود به «السیره المتشرعیه». مراد ما از متشرعه، اصحاب الأئمه است. این که در کلماتی مثل کلمات مرحوم صدر فرموده اند: «مراد از سیره ی متشرعه، سیره ِی مؤمنین قریب به عصر ائمه است.»، درست نیست؛ چون ایشان هم قائل است که آن سیره طریق است به سیره ی اصحاب ائمه، پس آن سیره ی قریب، درواقع کاشف از سیره ی متشرعه است، و متشرعه فقط اصحاب الائمه هستند.

راه های کشف این سیره

ما این سیره را نوعاً از دو راه به دست می آوریم: سؤال و جواب ها، و عدم نقل بَدیل؛ گاهی نوع سؤال و جواب ها به وضوح نشان می دهد که سیره آن زمان چه بوده است، و گاهی از این استفاده می کنیم که بدیلی برایش نقل نشده؛ مثلاً اگر اصحاب ائمه به ظهور یا خبر ثقه یا ید یا سوق عمل نمی کردند، حتماً منعکس می شد. و از این که بدلی برایش منعکس نشده، می فهمیم که آها عمل می کرده اند.

اقسام سیره ی متشرعه و حجیت هر کدام

قسم اول: سیره ای که مطمئنیم منشأی غیر از ائمه و شرع نداشته؛ مثلاً ماه رمضان روزه می گرفته اند، ماه های دیگر نمی گرفته اند، یا نماز مغرب و عشا را بلند می خوانده اند، یا نمازصبح را دو رکعت می خوانده اند. بعض علما وقتی می گویند: «سیره ی متشرعه»، مرادشان فقط همین قسم اول است.

قسم دوم: می دانیم از شرع اخذنکرده اند؛ مثل این که اصحاب ائمه به ظهورات و خبر واحد و سوق عمل می کرده اند، اینها از سیره های قطعیه ی عقلاست. پس اگر اصحاب ائمه عمل می کرده اند، مطابق طبع عقلائی خودشان بوده.

قسم سوم: نمی دانیم از شرع اخذکرده اند یا از عرف. مثلاً می دانیم به قول آن زن مبنی بر این که «آیا شوهر دارد یا نه؟»، اعتمادمی کرده اند. این سیره ی متشرعه شاید ناشی می شده از عرف عرب که در امر ازدواج آسان می گرفته اند.

مثال در فقه: مسلّم بوده که در دور خانه ی خدا از راست به چپ طواف می کرده اند؛ به این معنی که اگر رو به مرکز بایستند، حرکت شان را از سمت راست شروع می کرده اند. گفته شده ظاهراً فیزیولوژی انسان ها اینطور است که از راست دورمی زنند؛ اگر یک بچه های بخواهد با دوچرخه دور یک حیاط دوربزند همینطور دورمی زند، یا اگر بلندبشویم دور یک اتاق راه برویم همینطور راه می رویم. در این مثال آیا طواف به راست را از شریعت اخذکرده اند؟ یا طبق فیزیولوژی انسان است؟

پس سه قسم داریم: مطمئنیم که از شرع اخذشده، مطمئنیم که از غیرشرع اخذشده، و نمی دانیم از شرع یا از عرف.

قسم اول معتبر است

اعتبار قسم اول، قضیه ی به شرط محمول است؛ چون مطمئنیم که از شارع اخذکرده اند.

قسم دوم و سوم

در قسم دوم و سوم، مصبّ سیره، از سه عنوان خارج نیست؛ حجیت و اماریت، عناوین معاملی، یا عناوین غیرمعاملی مثل دو رکعت نمازصبح خواندن، مثل طواف از راست به چپ، مثل جهر در صلوات غیریه، و اخفات در صلوات نهاریه.

مقام اول: حجیت

آن جایی که مصبّ سیره، حجیت یا عناوین معاملی است، همان بحث های سیره ی عقلا اینجا هم می آید:

در حجیت و اماریت، از سکوت معصوم امضا را کشف می کنیم و می گوییم: «این حجج و امارات، در دایره ی سیره معتبر است.»؛ سکوت امام ظهور دارد در امضای خبر واحد.

مقام دوم: عناوین معاملی

آن جایی که مصبّ سیره، عناوین معاملی است مثلاً ـ فقهای ما قائلند که سیره ی متشرعه بر این بوده که در امور رخیصه و ارزان، با صبی عقدمی کرده اند. گفتیم که در عناوین معاملی اصلاً امضا نمی خواهیم؛ همین که عقلائاً صحیح باشد، آثار صحت را بارمی کنیم.

مقام سوم: عناوین غیرمعاملی

عناوین غیرمعاملی، مثل عبور از اراضی واسعه، یا خوردن از میوه ی در راه. اینجا بحث از یک عنوان معاملی نیست، بلکه بحث از جواز اکل یا جواز عبور است. در این قسم سوم هم سکوت ائمه در قبال این سلوک و روش، ظهور در امضای این جواز را دارد. چون تکالیفْ دست شارع است، لذا ما امضائی هستیم و این امضا را از سکوت شارع کشف می کنیم.

ص: ۱۳۹

محدوده ی دلالت یک سیره

عمده بحثی که اینجا شده، این است که ما از یک سیره چه مقدار می فهمیم؟ در عصر ائمه اصحاب ائمه نماز مغرب و عشا را جهراً می خوانده اند و ظهرین را اخفاتاً، آیا از این سیره استفاده می کنیم که: «اخفات، واجب است.» یا استفاده می کنیم که: «اخفات، جایز است.»؟ سلوک لسان ندارد، و لذا ما جواز بالمعنی الأعم را استفاده می کنیم؛ یعنی این فعل حرام نیست. یا مثلاً می دانیم که در نماز، پاهایشان را نمی پوشانده اند، این ترک سَتر، جایز است یا واجب است یا مستحب یا مکروه است؟ فقط می فهمیم که: «پوشاندن واجب نیست»، اما این که «ترک ستر چه حکمی دارد؟» نمی دانیم.

مرحوم صدر قبول کرده که از سیره نمی توانیم بیش از جواز بالمعنی الاعم را استفاده کنیم الا در دو مورد؛ در دو مورد نوع حکم را هم می توانیم به دست بیاوریم: إن شاءالله جلسه ی آینده و بحث سیره ی متشرعه تمام می شود.

سیره (سیره متشرعه / محدوده ی دلالت یک سیره) ۹۶/۰۸/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

استثناء اول: ارتکاز۱

مناقشه: خطا را حساب احتمالات نفی نمی کند۲

استثناء دوم: استمرار بر خلاف طبع۲

مناقشه: ممکن است از باب تقلید از سلیقه ی شخصیِ ائمه بوده۳

تقریر اول۳

تقریر دوم۳

موضوع: سیره (سیره متشرعه / محدوده ی دلالت یک سیره)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث از سیره ی متشرعه، به محدوده ی دلالت یک سیره رسیدیم؛ گفتیم که سیره ی متشرعه حداکثر بر جواز دلالت می کند. مرحوم آقای صدر دو مورد را استثناکرده اند که در این دو مورد، بیش از جواز فهمیده می شود، بررسی این دو استثناء بحث امروز ماست.

استثناء اول: ارتکاز

مورد اول، در جایی است که علاوه بر سیره، یک ارتکازی هم در کنار سیره هست؛ که مثلاً اصحاب اگر روزه ی ماه رمضان

را می گرفته اند، این ارتکاز را هم داشته اند که واجب است. پس اگر در کنار سیره، یک ارتکازی شکل بگیرد، از آن ارتکاز می توانیم استفاده کنیم که واجب است یا مستحب.

ص: ۱۴۰

چرا این ارتکاز باعث کشف وجه سیره مبنی بر وجوب یا استحباب می شود؟ مرحوم آقای صدر فرموده: منشأ این ارتکاز، یا غفلت بوده یا نظر شرع، طبق حساب احتمالات نمی شود «غفلت» باشد و این همه افراد معاً غفلت کرده باشند، پس منشأش شرع بوده. مثلاً کسی که در یک بازی هر بار شش بیاورد، اطرافیان می فهمند که دارد تقلب می کند؛ مثلاً تاسش طوری است که هر وجه اش شش است.

پس ارتکاز را از شرع اخذکرده اند.

مناقشه: خطا را حساب احتمالات نفی نمی کند

مرحوم آقای صدر فرمودند: «در منشأ این ارتکاز، دو احتمال هست: غفلت یا نظر شرع.»، ما عرض می کنیم سه احتمال هست: احتمال خطا هم هست، و احتمال خطا را هم حساب احتمالات نفی نمی کند.

مثلاً ـ این که «حضرت هر روز دستش را قبل از غذا می شسته»، ممکن است از باب «استحباب» نبوده بلکه به خاطر «نظافت» بوده ولی چون عرب آن زمان به نظافت اهمیت نمی داده، هیچ کس چنین احتمالی نداده و تنها حدسی که اصحاب زده اند، همین بوده که مستحب است و امر مولوی دارد. حساب احتمالات، این خطا را نفی نمی کند.

یا مثلاً تا چند قرن قبل، همه ی علما هزاران سال اعتقاد داشتند که خورشید به دور زمین می چرخد، این اعتقادشان به خاطر غفلت نبوده، به خاطر خطا بوده. حساب احتمالات، احتمال این خطا را نفی نمی کند.

یا مثلاً همه تا دیروز معتقد بودند که اجسام رنگ دارد، امروز ثابت شده که اجسام رنگ ندارند، بلکه فقط نور رنگ دارد و هر جسمی، طیفی از نور را بازتاب می کند که باعث می شود آن سطح، آن رنگی به نظر می رسد.

یا مثلاً میلیاردها نفر معتقدند که اعتقادات شیعیان باطل است، آیا حساب احتمالات این خطا را نفی می کند؟! یا ادیانی مثل یهودیت به بیست میلیون هم نمی رسد، اما نمی توان با حساب احتمالات آنها را قانع کنیم؛ چون خطا حساب احتمالات «خطا» را نفی نمی کند.

ص: ۱۴۱

در «امور حسی» حساب «احتمالات» خطا را نفی می کند، اما در حدسیات یا اموری که شبیه حدس است، حساب احتمالات خطا را نفی نمی کند. برخی حدسیات، خیلی شبیه حس است؛ ممکن است وجه شستن دست را هم از حضرت پرسیده باشند.

اشکال: آیا امام وظیفه ندارد با ارتکاز مقابله کند؟! از همین عدم مقابله ی ائمه می توانیم صحت این ارتکاز پی ببریم.

پاسخ: این را بعدا خواهیم گفت. الآن در صدد این هستیم که بگوییم: از مجرد این ارتکاز نمی توانیم وجه سیره را کشف کنیم.

استثناء دوم: استمرار بر خلاف طبع

استثناء دومی که مرحوم آقای صدر فرموده اند، این است که اصحاب ائمه بر امری خلاف طبع شان استمرار داشته اند؛ چون این امر خلاف طبع است، پس وجهی ورای جواز اثبات می شود؛ چنین امری مطلوب شارع است، اعم از وجوب یا استحباب. مثلاًـ می فهمیم که صحابه کثیراً غسل جمعه می کرده اند، غسل کار زحمت داری است خصوصاً در آن زمان. اینطور نیست که فقط بفهمیم غسل جمعه جایز است، بلکه می فهمیم که این غسل، یا واجب است یا مستحب است.

اگر موافق طبع باشد، نمی توان بیش از جواز را اثبات کرد؛ اگر مثلاً می دانسته ایم که صحابه شب شام می خورده اند، چون مطابق طبع است، بیش از جواز از آن فهمیده نمی شود.

مناقشه: ممکن است از باب تقلید از سلیقه ی شخصیِ ائمه بوده

تقریر اول

این وجه را هم قبول نکردیم؛ اگرچه این عمل بر خلاف طبع است، ولی ممکن است به خاطر «عادت» این امر خلاف طبع را استمرارمی داده اند؛ مثلاًـ مسواک زدن موافق طبع نیست، ولی چون از بچگی ما را بر این کار عادت داده اند، ما این عمل را استمراراً انجام می دهیم.

ص: ۱۴۲

ممکن است اولاً پیامبر یا ائمه به خاطر علاقه ی شخصی شان استمرار بر عطرزدن یا مسواک زدن خضاب کردن داشته اند، و ثانیاً اصحاب هم چون ائمه را دوست داشته اند از آنها تقلیدکرده اند و درنتیجه این کارهای بر خلاف طبع برایشان به صورت «عادت» درآمده باشد، بنابراین از این التزام شان نمی توانیم کشف کنیم که مسواک زدن در شریعت مستحب است؛ چون اولاً ما انسان ها اینطوری هستیم که سعی می کنیم کارهای پیشوایمان را تقلیدکنیم، و ثانیاً طبع انسان اینطوری است که وقتی کاری را تکرارکند، برایش عادت می شود.

اولاً ممکن است این استمرار بر خلاف طبع، به خاطر عادت باشد

سؤال: آیا از استمرار سیره ی ائمه استحباب کشف نمی شود؟

پاسخ: بحث ما در سیره ی اصحاب است، نه سیره ی ائمه.

تقریر دوم (۱)

این که اصحاب ائمه، بر عملی بر خلاف طبع شان استمرار داشته اند، دلیل نمی شود بر این که آن عملْ مطلوب شارع به نحو وجوب یا استحباب باشد؛ چون ممکن است آن استمرار به خاطر «عادت» باشد، نه به خاطر «مطلوبیت شرعی». درواقع شهیدصدر فرمود که: تنها علتی که ممکن است باعث بشود اصحاب بر عملی برخلاف طبع شان استمرار داشته باشند، این است که این عمل را از شارع گرفته اند. اشکال ما این است که یک احتمال دیگر هم هست؛ که از روی «عادت» بر کاری بر خلاف طبع شان استمرار داشته اند، إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ص: ۱۴۳

۱- [۱] - استادمددی در مناقشه بر این وجه، فقط تقریر اول را فرمودند. در این تقریر، سه مؤلفه فرمودند: اولاً ممکن است این استمرارِ بر خلاف طبع، به خاطر عادت باشد، ثانیاً ممکن است پیامبر یا ائمه آن عمل را به خاطر علاقه ی شخصی انجام می داده اند، و ثالثاً چون حضرات معصومین را اصحاب دوست داشته اند، از آنها تقلیدمی کرده اند. هر کدام از این سه مؤلفه، چه جایگاهی در مناقشه بر این وجه دارند؟ حقیر در تقریر دوم سعی کرده ام جایگاه هر یک از این سه مؤلفه روشن بشود. مقرر.

إن قلت: اصحابِ یک شخصیت و پیشوا، طبعاً سعی دارند از پیشوای خود تقلیدکنند. این طبع، قوی تر از طبع راحت طلبی در ترک اقتداست و درنتیجه طبیعی است که اصحاب، به سیره ی پیشوای خود عادت کنند. پس در مانحن فیه، این عادت اصحاب، کشف از سیره ی ائمه می کند و ثابت می کند که ائمه استمرار بر این سیره داشته اند. و آن کاری که ائمه بر آن استمرار داشته باشند، یا واجب است یا مستحب.

قلت: اولاً بحث ما، سیره ی متشرعه است، نه سیره ی ائمه. ثانیاً استمرار ائمه بر یک کار، دلیل بر وجوب یا استحباب آن کار نیست، بلکه ممکن است آن کار، علاقه ی شخصی شان باشد (مثل این که فلان غذا را دوست دارند)، یا ممکن است یک امر مستحسن عقلی باشد و اگر هم شارع به آن امرکرده ارشادی بوده است؛ چرا که لازم نیست شارع به هر کار خوبی امر مولوی و از جایگاه مولاـ بما هو مولاـ امرکند، ممکن است شارع به بعضی کارهای خوب، امرکند از جایگاه مرشد و ناصح، نه از جایگاه مولا. لذا از سیره ی مستمره ی ائمه هم نمی شود مطلوبیت مولوی استفاده کرد.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹